Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 2. Heft.

V.

Apollonius Martyr, der Skoteinologe.

Ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus.

Von

Prof. Dr. **A. Patin,** Neuburg a. D.

Bekanntlich bieten die Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν, das Exzerpt aus einer anonymen Theosophie des 5. Jahrhunderts, welches sich in der Tübinger Abschrift des unersetzlichen in Strassburg verbrannten Justinus-Codex findet, mehrere Stellen, die mit ungleichem Rechte den stolzen Namen Heraklits tragen. K. J. Neumann hat dieselben vor 18 Jahren veröffentlicht (Hermes XV, p. 605 f.) und zugleich, weil das zweite Stück mit fr. 130 beginnt und dieses in zweifellos echter Weise fortsetzt, während der Anfang des 4. Stückes mit einem Teile des 2. Stückes zusammenfällt, welches sich seinerseits mit fr. 126 deckt, die Herstellung eines grösseren Bruchstückes versucht. Nach Beseitigung der eingesetzten, also unsicheren Jonismen lautet dasselbe: Καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο· μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο οὔτε γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας, οἵτινές εἰσι, οὐκ ἀκούουσι ὥσπερ ἀκούοιεν, οὐκ ἀποδιδοῦσι ὥσπερ οὐκ ἀπαιτοῖεν.

Wenn nun Zeller I[5] 781 A. 2 zu diesem letzten Satze bemerkt: Was dagegen ebenda Nr. 4 steht, ist offenbar eine jüdische oder christliche Ueberarbeitung des heraklitischen Wortes, so wird beim ersten Blicke jeder geneigt sein, zuzustimmen. Und doch konnte ich mich auf die Dauer eines Zweifels nicht erwehren. Die spitze Antithese beunruhigte mich und die Schwierigkeit der Konstruktion; diese Dative des Partizips, auf das ferne ἀγάλμασι bezogen, scheinen alt und gleichen nicht dem Stile später Umarbeiter; endlich greift der Umfang des Gedankens über die bekannte biblische Vorlage hinaus. Kürzlich aber erhielten diese Zweifel neue Nahrung, als ich die Apologeten des zweiten Jahrhunderts las.

Es dürfte unnötig sein, hier von den Funden der letzten Jahre zu erzählen; wie Conybeare im Guardian die armenischen Prozessakten des Apollonius aus den Arbeiten der Mechitaristen ans Licht zog, wie im Codex Paris. gr. 1219 die griechischen Akten bemerkt und in etwas fragwürdiger Gestalt von den Bollandisten veröffentlicht wurden, wie sich deutscher Fleiss der Sache bemächtigt und besonders Th. Klette in einem verdienstvollen Buche (Der Prozess und die Acta S. Apollonii, Leipzig 1897, Gebhardt-Harnak XV, 2) die zahlreichen Fragen der Lösung genähert hat.

Genug, dass ich in diesen Akten § 16 (Klette p. 106) die Worte fand, welche ich ohne Klettes unzulängliche Besserungen wiedergebe: Τί γὰρ διαφέρει ταῦτα πηλοῦ πεφρυγμένου καὶ ὀστράκου θρυπτομένου; Δαιμόνων δὲ ἀγάλμασι εὔχονται ἃ οὐκ ἀκούωσιν ὥσπερ ἀκούωμεν, οὐκ ἀπαιτοῦσιν, οὐκ ἀποδιδοῦσιν (corr. Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898. 41, 2 p. 189). Ὄντως γὰρ αὐτῶν τὸ σχῆμα ἔψευσται· ὦτα γὰρ ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐχ ὁρῶσιν, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐκ ἐκτείνουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ βαδίζουσιν· τὸ γὰρ σχῆμα τὴν οὐσίαν οὐχ ὑπαλλάττει.

Unstreitig ist, wie Klette anmerkt, die zweite Hälfte nach Ps. 115, 5; 135, 16. Sap. Sal. 15, 15 gebildet. Aber ebenso unbestreitbar ist, dass die hervorgehobenen Worte buchstäblich mit Heraklit, mit dem Anfange des 126. Fragmentes übereinstimmen; ja wir erfahren sogar von hier aus, was Heraklit unter den ἀγάλ-

μασι τουτέοισι versteht, nämlich die Bilder der (Götter und) Dämonen, was später durch οὐδ' ἥρωας, οἵτινές εἰσι bei ihm selbst bestätigt wird; und wir sehen, dass sich fr. 126 doch nicht unmittelbar an das verlängerte 130. schliesst, dass vielmehr in Neumann's Gefüge eine Lücke anzunehmen ist, zumal auch das hier vorausgehende πηλοῦ im Bereiche des Bildes liegt, welches im 130. Fragmente angesponnen wurde. Ebenso unbestreitbar ist, dass hier genau dieselben Worte (ἀκούειν, οὐκ ἀκούειν, ἀπαιτεῖν, ἀποδιδόναι) vorliegen, welche beim angeblichen Heraklit zum antithetischen Spiele gefügt sind, und zwar selbständig, neben der Reproduktion der Bibelstelle, welche das Thema dieser Umarbeitung gewesen sein soll. Noch mehr! Die dort schon schwierige Partizipialform ἀποδιδοῦσι kehrt hier wieder, ist abermals auf das ferne ἀγάλμασι zu beziehen und veranlasst durch ihre Dunkelheit oder Schwierigkeit die Verderbnis der Ueberlieferung. Mühelos ist auch das erste analoge Partizipium ἀκούουσι wieder zugewinnen, wenn man den Störenfried, das missverständliche ἃ einklammert; und die zweite Besserung ἀκούοιεν aus ἀκούωμεν zählt an und für sich nicht und ist ohnehin schon nötig; denn das bisherige ὡς ἀκούομεν „sie hören nicht, wie wir hören" ist ein läppisches und ganz unerträgliches Ding. Schwieriger scheint die zweite Hälfte, und doch ist nur das eben gebrauchte Wort ὡς ausgefallen, ein ganz gewöhnlicher und, sobald ἀκούουσι und ἀποδιδοῦσι als dritte Person erschien, unvermeidlicher Fehler. Es ist also zu schreiben: εὔχονται [ἃ] οὐκ ἀκούουσι ὥσπερ ἀκούοιεν, ⟨ὡς⟩ οὐκ ἀπαιτοῦσιν οὐκ ἀποδιδοῦσιν, und zu übersetzen: Und sie flehen zu ihnen, den nicht hörenden, als ob sie hörten, den ihnen, wie nichts verlangenden (= als ob sie nichts verlangten), nichts gewährenden. Unter allen Umständen aber müsste, auch wer diese Heilung nicht gelten lassen wollte, doch zugestehen, dass hier der gleiche Bestand an Ideen durch verkürzte Wiedergabe entstellt worden ist.

Unbestreitbar ist ferner, dass der Gegensatz ἀπαιτεῖν-ἀποδιδόναι in der Bibel keine Vorlage hat. Als die einzige Stelle, die in Frage kommen könnte, nannte mir K. H. Prinz Max von Sachsen Baruch 6, 33 f.: οὔτε ἂν κακὸν πάθωσιν ὑπό τινος οὔτε ἐὰν

ἀγαθὸν δυνήσονται ἀνταποδοῦναι· οὔτε καταστῆσαι βασιλέα δύνανται οὔτε ἀφαιρεῖσθαι. ὡσαύτως οὔτε πλοῦτον οὔτε χαλκὸν οὐ μὴ δύνωνται διδόναι· ἐάν τις αὐτοῖς εὐχὴν εὐξάμενος μὴ ἀποδιδῷ, οὐ μὴ ἐπιζητήσωσιν. Aber die Worte sind nicht dieselben oder auch nur synonym, und bilden unter sich keinen Gegensatz; desgleichen ist weder bei Apollonius (noch bei Heraklit) von der Abforderung unerfüllter Gelübde die Rede. Und wollte man selbst von dem allein schon entscheidenden Wortbestande absehen, so müsste man wenigstens die Stelle im Sinne der Klette'schen Besserungsversuche umkehren, damit ἀπαιτεῖν von den Göttern gesagt würde. Aber es soll doch ganz gewiss die Thorheit der Menschen, die Vergeblichkeit ihres εὔχεσθαι zu tauben Göttern, ihres ἀπαιτεῖν von solchen, die nichts dafür geben, geschildert werden, während die Wesenlosigkeit und Nichtigkeit der Götter durch alles besser bewiesen würde als durch ihre Gleichgiltigkeit gegen menschliche Gebete und Gelübde: es gab in der damaligen Welt doch auch Epikureer!

Noch eins ist zu erwägen: Der Armenier lässt die Stelle, wie alle, welche vertieften schwer verständlichen oder rein philosophischen Gehalt bieten, einfach weg. Es muss also im Original ein dunkler, ihm unfassbarer Satz und kein planer Bibelabklatsch gestanden haben.

Aus alledem ergibt sich die Folgerung, dass Apollonius in einem Atemzuge den echten und den angeblichen Heraklit benutzt hat, und in der Meinung, einem zweiten Zeugnis gegenüberzustehen, wird man geneigt, das Ganze für echt zu erklären. Doch hüten wir uns vor einem raschen Schlusse! Denn wenn es auch kaum denkbar scheint, dass die Quelle des Apollonius die Vorlage des Anonymus war, so ist doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, dass auch sie neben dem Echten die von Zeller vermutete Ueberarbeitung enthielt. Gross ist diese Möglichkeit freilich nicht; denn die Quelle war doch wohl eine stoische, und dann als solche sicherlich frei von judaisierenden Paraphrasen. —

Heraklit selbst hat Apollonius schwerlich gelesen. Ich glaube, wenn er von dem alten Weine getrunken, seine Blume würde ihn

öfter umduften. Ja selbst die Frage, ob er nur aus jener Quelle mit heraklitischem Gehalt oder Beigeschmack noch mehr geschöpft, möchte man verneinen, wenn man davon an jenen Stellen wenig oder nichts verspürt, wo sich sein Vortrag stoischen Lehren nähert, die nicht bloss auf Heraklit fussen, sondern dauernd in innerer Abhängigkeit von ihm geblieben sind. Dies ist z. B. im § 22 der Fall, welcher die etymologische Mythendeutung der Stoa zu streifen scheint: θεοὺς λέγουσι τοὺς ὄντας[1]) τὸ πρὶν ἀνθρώπους ὡς ἐξελέγχουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς μῦθοι. Διόνυσον γάρ φασι διασπώμενον καὶ Ἡρακλέα ἐπὶ πυρὸς[2]) ἀγόμενον[3]) ζῶντα, τὸν δὲ Δία θαπτόμενον ἐν Κρήτῃ· οἵσπερ ἀκολούθως συνεζήτηται τὰ ὀνόματα διὰ τοὺς μύθους, ὧν καὶ αὐτὰ τὰ ὀνόματα γινώσκεται. διὰ[4]) τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν μάλιστα παραιτοῦμαι. Sieht man jedoch genauer zu, so bemerkt man leicht, dass der eigentliche Gewährsmann hier Euemerus ist. Gewissheit gibt das kretische Grab des Zeus (Lact. d. inst. I, 11 = fr. 29 Nemethy); aber auch die Paarung von Dionysos und Herakles eignet ihm (Diodor VI, 2, 2) und die ganze Anschauung, dass die Götter dereinst Menschen gewesen. Seine Namenstudien führen zur Heilung der scheinbar verzweifelten zweiten Hälfte des Paragraphen. Sicherlich ist der Satz von den Götternamen die grösste Extravaganz unseres Apologeten, der auch sonst starke Ansprüche macht an die Geduld und das Wohlwollen seiner Zuhörer. Der juridischen Bedeutung völlig bar verspricht er auch keine Wirkung auf die Ueberzeugung oder nur auf die Stimmung. Ohne konkrete Beispiele ist er einfach unverständlich. Klette wollte deshalb γεννήματα einsetzen. Hilgenfeld p. 202 interpretiert: „Ihre Namen (Dionysos, Bacchus) werden zusammengesucht (?) wegen der bei ihnen gangbaren (?) Mythen; auch ihre (wirklichen, nicht mythischen) Namen sind bekannt.“ Die erste Hälfte dieser Interpretation ist, gelinde gesagt, unverständlich, die zweite dagegen sehr bestechend, zumal Alkaios-Herakles als Illustration dienen könnte. Doch ist auch sie unrichtig; denn nimmermehr bildet αὐτὰ τὰ

---

[1]) Richtiger ὄντως? Oder zu streichen?

[2]) Richtiger πυρᾶς?

[3]) Durchaus einwandfrei. Jede Korrektur ist überflüssig!

[4]) Besser vielleicht διὸ?

ὀνόματα diesen Gegensatz zu τὰ ὀνόματα; καὶ αὐτά heisst „gleichfalls", und ὧν geht um so weniger auf Zeus und Dionysos zurück, als schon οἷςπερ zu ἀκολούθως genommen werden muss, wenn dieses Wort irgend einen Sinn geben soll. Bezieht man also ὧν auf διὰ τοὺς μύθους, so ergibt sich wörtlich: dem entsprechend auch die Namen erfunden sind in den Mythen allenthalben, wozu augenscheinlich die Namen gleichfalls gehören, quorum et ipsa nomina esse intellegimus. Der Gedanke, dass im Gesamtgebiet der Sage die Götternamen nach Massgabe ihrer mythischen Geschicke erfunden seien gleich diesen, ist glatt und gesund; der zweite befriedigt nicht. Erinnert man sich aber, wie Euemerus die Beinamen des Zeus (Ataburius, Labrandeus, Laprius, Molion, Casius, fr. 27, Triphylius, fr. 5. 23) gedeutet, wie er gezeigt hat, woher Uranos, fr. 6, woher die Tyndariden und Herakles ihren Namen erhalten haben[5]), und gedenkt man des Zeugnisses bei Arnobius (Nemethy test. 14 ext.): vel ex quibus causis appellatio ipsa concinnata sit[6]) nominum, dann erkennt man auch, wie leicht ⟨δι'⟩ hinter διὰ τοὺς μύθους ausfallen konnte, und übersetzt δι' ὧν καὶ αὐτὰ τὰ ὀνόματα γινώσκεται „woraus sich die Namen gleichfalls begreifen lassen", — welche auch der Schlüssel sind zur Namendeutung.

Da also die Stelle ganz auf Euemerus beruht, ist ein ungünstiger Schluss bezüglich unserer Quelle unzulässig; dann auch wegen der Kürze, die vielleicht keine freiwillige war. Niemand wird bestreiten, dass die Aeusserung des Apollonius eine anderweitige ausführliche Darlegung voraussetzt. Dennoch glaube ich nicht, dass wir somit auf die angeblich geschriebene und vorgelesene Apologie gewiesen werden. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ein Bearbeiter, der sie in „die Schale der Gerichtsakten" hineinschweisste, als Signatur einer überschlagenen Partie gerade das Euemeruszitat erwischt hätte. Worauf aber beruht die Kürze

---

5) Vgl. Sextus adv. Math. IX, 36, dessen Polemik zweifelsohne einen Schluss auf die Ausführungen des Angegriffenen gestattet.

6) Das ist offenbar die Uebersetzung von συνεζήτηται. Wir stehen also vor einem Zitat, einem Fragment! Wie sehr irrte doch Hilgenfeld, als er συνεζήτηται aus dem Lateinischen herleitete! Vgl. u.

sonst? Klette bemerkt mit Recht, dass es sich hier um das gewöhnlichste und allbekannte Rüstzeug der Apologeten handelt. Den Hörern jedoch war es nicht bekannt, ihnen gegenüber Kürze also nicht angezeigt. So werden wohl äusserliche Umstände die thatsächlichen Verhältnisse des Prozessganges und Verhörs den Apollonius genötigt haben, sich kurz zu fassen. Auch des Perennis Nachsicht und Neugierde wird ihre Grenzen gehabt haben.

Diese Kürze eröffnet wenigstens die Möglichkeit, dass die stoische Schulung den Apollonius dazu vorbereitet und geführt hat, sich mit den Waffen des Euemerus zu rüsten. Denn in der Auffassung der vielen Götter des Volksglaubens begegnete ihm die Stoa. (Vgl. Zeller III[3] p. 317.) Ihrerseits folgte sie den Bahnen Heraklits. Von Heraklit hatte sie die Vielnamigkeit des Göttlichen übernommen, dessen wechselnde und verschiedene Erscheinungsformen in den einzelnen Göttergestalten erkennbar sind; bei ihm fand sie die ersten tollkühnen Etymologien (Ζηνὸς οὔνομα, δι' ὃν ζῶμεν etc.), bei ihm zahlreiche Göttergleichungen, speziell auch zwischen Dionysos und Ζεύς-'Αΐδης. Und wenn auch Heraklit gestorbene Unsterbliche nicht namentlich gekannt zu haben scheint, so sprach er doch zuerst das gewaltige Wort, dass „Unsterbliche Sterbliche sind, die jener Leben gestorben sind", deren Tod also das unsterbliche Leben d. h. die Vereinigung mit dem Einen, dem Feuer bedeutet. Zwar, des Herakles Selbstverbrennung als unmittelbare Apotheose zu deuten, ist kaum in seinem Geiste; aber auf Dionysos Zagreus hat er aller Wahrscheinlichkeit nach exemplifiziert. Und die ganze sonderbare Lehre von der beschränkten Unsterblichkeit, von den unsterblichen Göttern, die sich am Ende doch ins Urgöttliche auflösen, geht im Grunde auf Heraklit zurück.

So können wir schliesslich doch nicht behaupten, dass wir hier von jener Quelle gar nichts spürten. Thatsächlich stehen wir vor einem zweiten Berührungspunkte mit stoisch-heraklitischen Anschauungen, freilich ohne unmittelbar greifbare Nachwirkung, d. h. ohne formalen Anklang. (Denn die leise Antithese ζῶντα-θαπτόμενον wird man nicht als solchen betrachten dürfen.) Und ähnlich scheint es an allen kritischen Punkten zu stehen. Wenn wir z. B. alsbald in § 24 den Satz lesen: ἀλλ' οὐ δύναται

νικηθῆναι τὸ δόγμα τοῦ θεοῦ ὑπὸ δόγματος ἀνθρωπίνου, so wird man mehr nicht behaupten dürfen, als dass er, einerseits durch die Bibel gestützt, andererseits bis auf Heraklit vertieft, die Anschauung der Stoa enthalte, obschon kein stoisches Wort über die „unfreiwillige Gefolgschaft“ besser zum Vorbild sich eignete als die positive Wendung in Heraklits 91. Fragment.

Unter diesen Umständen ist es doppelt merkwürdig, dass im weiteren Verlaufe die Zuhörer des Apollonius urkundlich einen anderen und zwar viel stärkeren Eindruck empfangen haben, eine Thatsache, die uns einen unschätzbaren Einblick in den damaligen Durchschnittsstand der philosophischen Bildung und Vertrautheit mit den Alten gewähren kann. Für unser Gefühl liegt die Sache so ziemlich wie bisher, wenn wir nach manchem ähnlichen Satze in § 26 dieses lesen: διὰ τοῦτο οἱ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μαθηταὶ καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκουσι ταῖς ἡδοναῖς κολάζοντες τὰς ἐπιθυμίας δι' ἐγκρατείας, βουλόμενοι κατὰ τὰς θείας ζῆν ἐντολάς, und in § 29. 30: Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Τοῦτο κεχρικὼς 'Απολλὼ ἡδέως ἀποθνήσκεις; 'Απολλὼς εἶπεν· Ἡδέως μὲν ζῶ Περέννιε, οὐ μέντοι δεδοικὼς τὸν θάνατον, διὰ τὴν πρὸς τὸ ζῆν φιλίαν· οὐδὲν γὰρ ζωῆς τιμιώτερον, ζωῆς δὲ τῆς αἰωνίου [ζωῆς del. Hilgenfeld], ἥτις ἐστὶν ἀθανασία τῆς ἐν τῷδε τῷ βίῳ καλῶς βεβιωκυίας ψυχῆς. Für uns ist es selbstverständlich, dass sich Apollonius hier zu tiefst in christlichen Ideen bewegt; und es ist unter allen Umständen unmöglich, an der Thatsache zu mäkeln, dass die bekannten Bibelstellen zunächst massgebend waren, mögen stoische und heraklitische Gedanken noch so nahe liegen. Allerdings bemerkt Klette mit Recht, dass Apollonius durch seine Erklärung: Ich lebe gerne, (vgl. βουλόμενοι ζῆν), in einen gewissen Gegensatz tritt zu der ungestümen Todessehnsucht der meisten Märtyrer; allerdings erfolgt diese seltene Erklärung einer spitzen Antithese zu liebe: Ich fürchte den Tod nicht aus Liebe zum Leben, so dass man sich unwillkürlich frägt: Von wem hat Apollonius so zu spielen gelernt? Darüber fällt einem ein, dass auch Heraklit von einem kontinuierlichen oder oftmaligen, zahllosen Sterben gesprochen, dass wir nach ihm nur aus Thorheit den Tod fürchten, nachdem wir schon so oft gestorben sind, dass ihm das Heute ins Morgen stirbt und der Tod auch in unserm Leben ist etc.

Sonach könnte auch die Wendung τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μαθηταί auffallen, da der Zusatz καθ' ἡμᾶς den Gegensatz eines anderen λόγος und seiner Schüler zu bedingen scheint. Und siehe da, unser Armenier hat auch kurzerhand „die Jünger Christi“ dafür eingesetzt.

Trotzdem bekommen wir höchstens die Empfindung, dass Apollonius nicht bloss von der Bibel, sondern auch von seiner Philosophie inspiriert sei. Ganz anders aber ging es, wie schon bemerkt, seinen Zuhörern, die der Bibel unkundig waren. Durch die Akten selbst wird die ganze Sache in ein anderes Licht gerückt. Zunächst versichert Perennis, dass er diese Philosophie überhaupt nicht verstehe und insbesondere nicht einsehe, was sie mit dem Prozess, mit der Rechtsfrage, zu schaffen habe. Darauf gibt Apollonius eine Antwort, deren „stoischen Kern“ bereits Klette nachgewiesen hat. Die „juristisch wenig ziemliche“ Beifügung (vgl. Hilgenfeld l. l. p. 203) ἐπεὶ οὐδὲν ὠφελεῖ ἄνθρωπος ἀνοήτοις προσφθεγγόμενος ὡς οὐδὲ τὸ φῶς ἀνατέλλον τυφλοῖς berührt sich aufs nächste mit Heraklits groben Worten von den Blinden und Tauben und den ἀξύνετοι ἀκούσαντες. Eine jüngere Zuthat des Griechen findet sich hier gewiss nicht! Der Armenier liess die ganze Rede nur wegen ihres tieferen Gehaltes weg, wie er es eben immer machte; (vgl. auch § 35); im gemeinsamen Originale aber stand auch die kränkende Wendung; die Worte des Philosophen: Du verhöhnst dich selbst[7]), setzen eine grobe Rede voraus!

Und warum tritt der Philosoph unter den Zuhörern[8]) für den nicht verstehenden und deshalb nach schulmässiger Tradition abgefertigten Perennis ein? Offenbar, weil der Fachmann die Absichten des Apollonius verstand und ein Interesse hatte festzustellen, dass Apollonius nicht mehr in dem Sinne philosophierte,

---

7) Das hat die Uebersetzung durch drei oder vier Sprachen aus λοιδοροῦ gemacht!

8) „Philosoph“ ist abgeblasst aus „Kyniker“! Kyniker dürfte eher Schimpfwort als, wie Hilgenfeld meint, Gegenstück zum christlichen Asketen sein. Deshalb ist es ebenso möglich unter den Senatoren einen Kyniker zu suchen wie unter dem asiatischen Volke, abgesehen davon, dass die kynische Theorie hundert Jahre vorher durch Männer gleich Demetrius, dem Freunde Senecas, in die höchsten Kreise getragen wurde.

wie vielleicht Perennis die Sache zu deuten wünschte, (vgl. § 23 in A), sondern sich weit von der Schule entfernte. Deshalb greift er ein und ruft ihm zu: Deine Schmähung (von den Blinden und Tauben) fällt auf dich selbst zurück; denn gar weit bist du in die Irre gegangen, πολὺ γὰρ πεπλάνησαι — κἂν δοκεῖς σκοτεινόλογος εἶναι, und wenn du dir auch einbildest, die Sprache — des Dunklen zu reden.

Wer der Σκοτεινός des 2. Jahrhunderts ist, darüber ist kein Zweifel! Wer seine Sprache redet oder reden will, der heraklitisiert oder glaubt es zu thun. Hier ist einfach Zeugnis und Urkunde, — natürlich nur in G![9])

Auch für den bösen Kyniker hat Apollonius eine Antwort, in der er sich vor allem als Schüler eines anderen Lehrers, nicht des Ὀχλολοίδορος bekennt: ἐγὼ μεμάθηκα εὔχεσθαι, οὐ λοιδορεῖσθαι. Trotzdem ist das Schlusswort, dass die Wahrheit den Unvernünftigen thatsächlich als Schimpf gelten müsste, im Geiste Heraklits, obschon in der Sprache eines späten Jahrhunderts. — Und siehe da, auf diese Auseinandersetzung hin begreift auch der anfangs begriffsstutzige Perennis, legt nun mit seiner philosophischen Bildung los und bekennt sich — zur stoischen Logoslehre. Ueber diesen Punkt hat Klette p. 18 vollkommen zutreffend geurteilt. Die Stelle mag sich ja unter der Hand eines christlichen Schreibers oder Redaktors geändert haben. Aber sein gänzliches Schweigen ist kein Vorzug des Armeniers, sondern nur eine Konsequenz seiner bisherigen Haltung, die alles rein Philosophische weglässt, ohne jedoch die Ansätze seiner Vorlage zu verwischen. Man kann nicht einmal sagen, dass die Erzählung durch seine Striche gewonnen habe. Ich finde es z. B. sehr begreiflich, dass des Perennis von vornherein bestehendes Wohlwollen durch eine Schroffheit im schulmässigen Disput nicht beeinträchtigt wird. Und wenn der „Vorsitzende“ in A 35 wirklich ein anderer sein sollte als Perennis, so folgt nur, dass § 36 in G ebenso unvermittelt anschliesst als 35 in A ab-

---

[9]) In A heisst es: Obwohl du wähnst, tiefer zu reden. Derart ist die Sigel des Griechischen infolge der vielen Uebersetzungen farblos geworden. Keine Stelle könnte für das Verhältnis und die Geltung von A und G bezeichnender sein!

reisst: denn was über Jesus gesagt wird, ist gewiss keine Erkläruug des bisher dunkel Gebliebenen.

Doch in diese Fragen will ich mich nicht verlieren. Mir genügt festzustellen, dass Apollonius, in dessen Mund wir ein sicheres und ein zweifelhaftes Wort Heraklits gefunden, nach der Urkunde einem sachkundigen Zuhörer zu heraklitisieren (oder „von Heraklit abzuirren") schien. Ich sehe von kleineren Sätzen und einzelnen Worten ab, welche denselben Geist verraten, da wir eine Bereicherung unserer Heraklitkenntnis hier doch nicht zu hoffen haben, und untersuche nur, was sich aus diesen Feststellungen ergibt für Apollonius und für Heraklit.

Für Apollonius lösen sich ganz von selbst, ohne jede Rücksicht auf das anwachsende gelehrte Material, die schwierigsten Fragen: G ist dem Originale treu. Die philosophischen Exkurse sind keine Zuthaten. Die in A erhaltenen Ansätze beweisen, dass sie im gemeinsamen Originale standen. Was hätte denn sein aufspringender Philosoph für eine Existenzberechtigung, wenn die Worte nicht fielen, die das Aufspringen veranlassten? Noch wichtiger ist die Gewissheit, dass G nicht aus dem Lateinischen übersetzt ist. Denn es ist einfach unmöglich, dass bei der Uebersetzung (ins und) aus dem Lateinischen die heraklitischen Worte alle erhalten blieben oder wieder getroffen wurden, dass die alte kunstvolle chiastische Antithese sich behauptete, obwohl die Kürzung so dunkel geriet, dass die beginnende Verderbnis vielleicht über unsern G zurückliegt. Nach diesem zwingenden Ergebnis habe ich keinen Grund mehr, mich mit der „Präsumption lateinischer Gerichtsprache" (Hilgenfeld) und anderen Gegengründen herumzuschlagen. Bemerken will ich nur, dass auch Klette mit zweifellosem Recht behauptet. das Original müsse griechisch gewesen sein, weil G von jenen Latinismen völlig frei ist, die bei Uebersetzungen erfahrungsgemäss unvermeidlich sind. Dies gilt zum mindesten, solange Hilgenfeld keinen anderen Latinismus findet als jenes συνεζήτηται τὰ ὀνόματα (conquisita sunt nomina. p. 210)[10]).

---

[10]) Unsere Beobachtung ist der Hilgenfeld'schen Hypothese, dass eine selbständige Apologie in die Akten verwoben sei, überhaupt nicht günstig, da das Zitat sicher von Apollonius, nicht vom Redaktor stammt, also der eigent-

Was aber Heraklit anlangt, so scheint er wirklich durch der Stoa Vermittlung Bundesgenosse und Waffenträger der ersten Apologeten geworden zu sein. Empfohlen durch seine Logoslehre, an die das Johannesevangelium erinnerte, lieferte er kräftige Angriffe auf die Volksreligion und manche Anschauung, die sich leicht christianisieren liess. Wie ihn Justin für selig erklärte als Logosgläubigen, reklamierten ihn wohl auch Spätere, soweit er nicht durch Noëtos diskreditiert wurde, als Vor- und Urchristen. Nun schliesst sich die Kette, welche uns endlich das Heraklitisieren der christlich-griechischen Dichter begreiflich macht. Und die Mauer muss fallen, welche bisher die Ausnutzung der Kirchenväter für die Philosophiegeschichte verhinderte. — Für die Kenntnis seiner Schrift und Lehre haben wir allerdings nur die Wahrscheinlichkeit der Echtheit sämtlicher Neumann'scher Bruchstücke gewonnen, damit aber auch die Möglichkeit, dass Heraklit mehr als ein Wort gesprochen habe, das für uns starken jüdisch-christlichen Klang zu haben scheint. Würde sich demnach trotz der trennenden Jahrhunderte die bisherige Isolierung für die künftige Forschung verbieten, so könnte der kleine Fund bei Apollonius sogar weittragende Bedeutung gewinnen!

---

lichen Apologie angehört, andererseits aber mit Vorgängen in der Verhandlung im nächsten, im kausalen Zusammenhang steht. Des weiteren bemerke ich, dass Hilgenfeld p. 206 die Worte des Eusebius πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος τοῦ δικαστοῦ καὶ λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος unrichtig deutet; der Richter wird wohl nicht dringend um die Apologie gebeten haben, sondern erst mit Bitten (sich zu salvieren, zu opfern) in Apollonius gedrungen sein, dann aber, als dies vergeblich war, ihn zur Verantwortung und Verteidigung aufgefordert haben. — So lange wir die späteren Zeugnisse aus dem Erhaltenen ableiten und überdies erklären können, wie sie zu ihren teilweise schwankenden oder irrigen Angaben gekommen sind, glaube ich methodisch auf mehr nicht schliessen zu dürfen. Dass die Akten Ansehen und Geltung einer allgemeinen Apologie des Christentums erhielten, macht die besonders von Hilgenfeld aufgedeckte Planmässigkeit der Verteidigung begreiflich; diese ist in einer Verhandlung zwar überraschend, doch nicht unmöglich. Apollonius scheint es eben verstanden zu haben, eine kunstvoll vorbereitete und entworfene Verteidigung im Verhöre vorzubringen, und dem wohlwollenden Richter geistig derart überlegen gewesen zu sein, dass er die Leitung nahezu in seine Hände bekam. —

VI.

Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetet.

Von

Paul Natorp in Marburg.

(Zweites Stück.)

B. Die Stilkriterien Lutosławskis.

Von zweifellos starkem Gewicht sind die im wesentlichen schon seit Ueberweg beachteten Merkmale der schriftstellerischen Form der späteren platonischen Werke.

Zwar von ganz und gar keiner Beweiskraft scheint mir das berühmte „Stilkriterium“ Teichmüllers (vgl. Lutosławski S. 102, und 392 ff.), der aus der Bemerkung des Theaetet-Proöms über die Lästigkeit des sich wiederholenden „sagte ich“, „sagte er“ bei der erzählenden Wiedergabe eines Gesprächs schliessen wollte, nicht nur, dass Plato seitdem die erzählende Form nicht mehr angewandt haben könne, sondern sogar, dass die dramatische Form hier zum ersten Mal gebraucht sei. Allein jene Bemerkung motiviert nicht den Gebrauch der dramatischen Form überhaupt, sondern nur den in der That einzig dastehenden Fall, dass auf ein dramatisches Vorgespräch das Hauptgespräch nicht in erzählender, sondern wieder in dramatischer Fassung folgt. Es ist gar nicht gesagt, dass für den Hörer oder Leser jene Einschiebungen lästig seien, sondern für den Schreiber (ἐν τῇ γραφῇ); d. h. die Bemerkung hat überhaupt nur Bezug auf die allein hier benutzte Fiction, dass der betreffende Gewährsmann das Gespräch auf-

gezeichnet habe; sie beweist gar nichts für den davon sehr verschiedenen Fall der Wiedererzählung eines Gesprächs aus dem Gedächtnis. Uebrigens wird der Schluss, dass kein wiedererzähltes Gespräch später als der Theaetet verfasst sein könne, sofort hinfällig, wenn man anerkennt, dass zum wenigsten der Parmenides später verfasst ist. Denn der Parmenides ist ein wiedererzähltes Gespräch, sogar, gleich dem Gastmahl, die Wiedererzählung einer Wiedererzählung. Und wenn dabei das „sagte ich", „sagte er" im ersten Teil ziemlich oft, im zweiten überhaupt durchweg ausgelassen ist, so ist dies bekanntlich auch in grossen Partieen des Staats geschehen, mehr oder minder aber, bei raschem Wechsel von Rede und Gegenrede, in allen wiedererzählten Gesprächen. Plato hatte hoffentlich bessere Gründe für die Wahl der dramatischen oder erzählenden Form, als die Einsicht in die Lästigkeit jener Formeln oder den Mangel dieser Einsicht; Gründe, die z. B. im Fall des Euthydem, des Phaedo, des Gastmahls von solchem Gewicht sind, dass eine so äusserliche und nebensächliche Rücksicht dagegen überhaupt nicht in Erwägung kommen konnte. Weniger gut motiviert ist die erzählende Form im Staat, abgesehen vom ersten Buch; was die Vermutung unterstützt, dass dies Werk beträchtlich früher geplant und begonnen war, als es, der Hauptsache nach, zur Ausführung kam.

Richtig ist nur, dass die erzählende Form weniger gut in die letzte Periode Platos passt, wo das ganze Interesse an der Situations- und Personen-Zeichnung so sichtlich abnimmt. Da aber selbst eine Schrift von so ausschliesslich wissenschaftlicher Haltung wie der Parmenides die erzählende Form dennoch gebraucht, und umgekehrt eine Reihe sehr früher Schriften dramatisch abgefasst sind, so lässt sich aus dem blossen Gebrauch der einen oder andern Form chronologisch gar nichts schliessen.

Viel bedeutsamer ist schon die Verknüpfung mehrerer Schriften zu grösseren Ganzen, in der Campbell und Andre unabhängig von ihm mit Recht ein Merkmal der Spätzeit Platos sehen. Das gehört zum Absterben des Interesses an der μίμησις. Statt eine neue Einkleidung zu ersinnen, nimmt er eine alte wieder auf; und zwar ziemlich äusserlich, ohne wirklich durch-

gearbeitete innere Verknüpfung, wenn auch die Anknüpfung überhaupt gewiss innerlich motiviert ist. Dies bestätigt die späte Abfassung des Soph., Pol., Tim. und Crit. Da aber weder im Theaetet noch im Staat an die Fortsetzungen, die beide später erhalten sollten, schon gedacht sein kann[20]), so ist ein Rückschluss auf die Abfassungszeit des Staats und des Theaetet selbst damit nicht gegeben. Konnte Plato, nach Lutoslawskis Annahmen, den Timaeus an den Staat anknüpfen, obgleich ein Zeitraum von über 20 Jahren und sechs bedeutende Schriften (Phaedr., Theaet., Parm., Soph., Pol., Phil.) dazwischen fallen, so war es ebenso gut möglich, dass er den Soph. und Pol. an den Theaetet anknüpfte bei ähnlich grossem zeitlichem Abstand. Es ist richtig, dass eine Auseinandersetzung mit Parmenides im Theaetet (184 in.) als eine der nächsten Aufgaben bezeichnet zu werden scheint. Allein es hat schon an sich keine sonderliche Schwierigkeit, anzunehmen, dass der damals bereits gefasste Plan gegen augenblicklich wichtigere zurückgestellt und erst bedeutend später wieder aufgenommen wurde. Und dass es sich so in der That verhält, scheint mir dadurch bestätigt zu werden, dass die Ausführung des Motivs der Begegnung zwischen Parmenides und Sokrates im Dialog Parmenides eigentlich gar nicht dem entspricht, was man nach dem Theaetet erwartet. Es ist nämlich gar nicht eine Auseinandersetzung Platos mit Parmenides über Stillstand und Bewegung, wie sie dort angekündigt wird (höchstens ganz indirekt könnte man etwas Derartiges darin finden); auch nicht etwa ein Beweis, dass in der Seinslehre des Eleaten die Ideenlehre Platos schlummre, und dass diese die Schwierigkeiten jener aufzulösen im Stande sei. Sondern die Be-

---

[20]) Ueber Theaetet s. o. S. 2 Anm. 2. Ueber die Anknüpfung des Timaeus an den Staat habe ich mich Philos. Monatsh. XXVII, 486 (1891) gelegentlich eines Programms von P. Brandt (1890) geäussert, als Rohde seine These (Psyche, 1894, S. 558) erst kurz voraus angedeutet hatte (Gött. Gel. Anz. 1882, S. 1555). Inzwischen ist zu wesentlich derselben Auffassung wie ich (und schon früher Hopf, Erlanger Progr. 1884) auch Hirzel (Der Dialog, 1895, S. 256) gekommen, der sich wundert, dass noch niemand darauf verfallen sei, aus dem Proōm des Timaeus die ursprüngliche Gestalt des Staats zu reconstruieren. Gegen ihn tritt jetzt v. Arnim (Rostocker Progr., Ind. lect. hib. 1898/99) auf, der mich in meiner Auffassung nicht irre macht.

ziehung zwischen beiden Lehren wird eigentlich als bekannt vorausgesetzt, und so kann das Schulhaupt Plato sich selbst in die Maske des Philosophieprofessors aus Elea kleiden, um einen, wunderlich in die Maske des jungen Sokrates gesteckten, jüngeren Schulangehörigen, der sich etwas zu kecke Einwendungen gegen die Eleaten auf Grund der nur halb verstandenen platonischen Ideenlehre erlaubt hat, freundlich aber bestimmt in seine Schranken zurückzuverweisen und ihm (im zweiten Teil) eine metaphysische Nuss hinzuwerfen, an der man sich noch heute die Zähne abbeisst[21]). Demnach hat zwar Plato im Theaetet schon die Absicht gehabt, einen Dialog Parmenides unter Benutzung der Fiction einer persönlichen Begegnung des greisen Eleaten mit dem jungen Sokrates zu schreiben. Aber er hat diesen Plan so, wie er damals gedacht war, überhaupt nicht ausgeführt, dagegen die einmal erdachte Einkleidung später in anderer Absicht verwertet. Das weist dann aber eher auf einen beträchtlichen zeitlichen Abstand, gestattet jedenfalls einen solchen anzunehmen; welcher Schluss für den Soph. zugleich gilt, da dieser den Parm. voraussetzt (s. o. S. 3). Die Anknüpfung des Soph. und Pol. an den Theaet. hat ohne Zweifel ihre guten, nämlich inneren, sachlichen Gründe; und sachlich knüpft auch der Parm. an den Theaet. vielfach an; der Theaetet war eben das grundlegende Werk Platos auf dem Gebiete der rein theoretischen Philosophie, wie der Staat das Hauptwerk für Ethik und Politik wie auch für die allgemeine, Theorie und Praxis zusammenfassende Wissenschaftslehre. Deswegen wird gerade an diese beiden Werke später wieder angeknüpft; sie werden dadurch als besonders wichtig von Plato selbst ausgezeichnet. Aber ein Schluss auf die Abfassung dieser Schriften unmittelbar vor ihren bezüglichen Fortsetzungen, oder doch in möglichst kleinem Zeitabstand von diesen, ist unberechtigt.

Von entschiedener Bedeutung ist ferner das Herabsinken des Dialogs zur blossen Formalität bis zum unverhüllten Uebergang in lehrhaften Vortrag (Tim., Crit.). Dieses Merkmal trifft im vollen Maasse zu auf Soph., Pol., Phil., Tim., Crit., Leg.,

---

[21]) So habe ich den Parm. zu erklären versucht, Philos. Monatsh. XXX, 64 ff.

denen der Parm., ohne die erzählenden Kapitel, und der Staat, ohne das erste Buch, sehr nahe kommen. Aber ganz und gar nichts von diesem Charakter zeigt der Theaetet, der mit seiner durchgeführten Mäeutik und streng festgehaltenen Voraussetzung, dass Sokrates durchaus nichts habe lehren wollen (150c u.ö.), für mich überhaupt undenkbar ist nach dem Staat, ja kaum denkbar nach Crat., Phaedo und besonders dem Gastmahl, wo bereits Diotima im vollendeten Docierton, wie ein „fertiger Professor“ (ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί 208c) spricht. Aber auch den fein belebten, intim persönlichen, obwohl nicht eigentlich dialektischen oder mäeutischen Dialog des Phaedrus kann ich mir, nach allem früher Gesagten, nicht nach dem Staat denken. Uebrigens ist über die Stellung des Phaedrus zugleich entschieden durch den Theaetet, dem der Phaedrus wohl nach jeder Annahme vorangegangen ist (vgl. oben S. 43). Sehr bemerkenswert ist aber, dass sich der Cratylus hier wie in so manchen anderen Stücken entschieden der späteren Art nähert, so in der bequemen Behandlung der äussern Einkleidung: man erfährt gar nichts über Zeit, Ort und Anlass der Zusammenkunft; nur ganz am Schluss wird vorausgesetzt, dass Cratylus einen begonnenen Weg aufs Land (von dem vorher gar nicht die Rede war) fortsetzen und Hermogenes ihn begleiten wird. Ebenso lässig ist die persönliche Charakteristik der beiden Mitunterredner und die Verteilung des Gesprächs auf sie behandelt: im ersten Teil unterhält sich Sokrates mit Hermogenes, Cratylus brauchte gar nicht dabei zu sein; im zweiten ist es umgekehrt. Den Schreiber interessiert für diesmal nur die Sache. Das würde der Annahme einer späten Abfassung der Schrift zu einer sehr scheinbaren Stütze dienen. Aber um von allem Sachlichen hier abzusehen, so widerspricht doch auch die feine Zeichnung der sokratischen Ironie; die Haltung des Sokrates ist auffallend ähnlich der im Theaetet und Euthydem. Ich habe schon Arch. III, 353 angedeutet, dass ich diese drei Schriften für eng zusammengehörig halte, worüber mehr im 3. Kap.

Zu den deutlichsten Merkmalen der Spätzeit Platos gehört endlich das Zurücktreten der Person des Sokrates im Soph., Pol., Tim., Crit., bis er in den Gesetzen überhaupt nicht mehr

auftritt. Aber auch die freie Verwendung der Figur des jungen Sokrates im Parmenides und schon die Uebernahme der Hauptrolle durch Diotima in der Sokrates-Rede des Gastmahls ist sicher in gleichem Sinne zu beurteilen, so nämlich, dass Plato Bedenken trug, den völlig dogmatischen Ausbau wenigstens seiner theoretischen Philosophie länger dem Sokrates in den Mund zu legen, nachdem er sich thatsächlich sehr weit von diesem entfernt hatte. Der Staat und der Philebus weichen ab, weil sie vorwiegend der praktischen Philosophie gewidmet sind. Der Staat war wohl überdies (wie schon angedeutet) weit früher entworfen und in Angriff genommen; und der Philebus entnimmt sein Thema dem Staat (505 b), so dass es am passendsten scheinen konnte, hier nochmals wie dort dem Sokrates die Führung des Gesprächs zuzuteilen. Er war und blieb doch für Ethik der massgebende Mann; s. z. B. Resp. II, 367 d διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο, so wie für Dialektik die Eleaten (Parm., Soph.), für Naturphilosophie die Pythagoreer (Tim.). Bezeichnend für das gänzliche Erlahmen des dramatischen Interesses ist dabei die Einführung namenloser Personen gerade in die Hauptrollen: des „Eleaten" im Soph. und Pol., des „Atheners" in den Gesetzen. Es bedarf aber nicht vieler Worte, dass der Phaedrus und Theaetet von diesem allen das volle Gegenteil zeigen. Der Phaedrus geht vielleicht am weitesten in der Skrupellosigkeit, mit der dem Sokrates Dinge in den Mund gelegt werden, die in vollem Widerspruch mit seinem historischen Charakter stehen. Beide Schriften aber ragen andererseits hervor durch die sehr individuelle Zeichnung der Persönlichkeiten überhaupt und des Sokrates besonders.

Die sonstigen allgemeinen Stilbeobachtungen Campbells, die Lutosławski aufführt (grössere Wissenschaftlichkeit des späteren Stils; Verwendung grösserer Sorgfalt auf die äussere Form, z. B. äussere Markierung der Disposition, bei gleichzeitig abnehmender Erfindungskraft; grössere Gewähltheit, ja Gesuchtheit in Wortstellung und Periodenbau, Rhythmisches) sind sicher wichtig, bedürften aber weit genauerer Ausführung, um für chronologische Schlüsse verwendbar zu werden.

Wenden wir uns nun zu einzelnen Erscheinungen, so ist zunächst zu den speciellen Wortschatzbeobachtungen Campbells (Lutosl. S. 94ff. 135, 138ff.) Einiges kritisch zu bemerken. Es verdient alle Anerkennung, dass dieser Forscher bei der allgemeinen, zahlenmässigen Schätzung des Wortreichtums der einzelnen Schriften und der Gemeinsamkeiten im seltneren Wortgebrauch unter verschiedenen Schriften nicht stehen geblieben ist, sondern auch die Specialuntersuchung bestimmter Gebiete des Wortschatzes wenigstens angebahnt hat. Es sind hier gewiss Scheidungen notwendig. Es kann auch für die chronologischen Folgerungen nicht gleichgültig sein, wie viel von dem seltneren Wortgebrauch durch den besonderen Inhalt der bezüglichen Schriften bedingt ist, wieviel dem poetischen oder rhetorischen χρῶμα angehört, wie viel bloss dem naturgemäss wachsenden Trieb der Abwechslung und Nüancierung des Ausdrucks entspringt. Durch solche Scheidung wird gewiss Manches, was in unseren Listen noch dunkel blieb, seine Aufhellung finden und die chronologischen Schlüsse dadurch an Sicherheit gewinnen. Allein was Campbell selbst zu dieser Untersuchung beigetragen hat, ist, wie schätzenswert und anregend auch im ganzen, doch in genug Einzelheiten anfechtbar [22]). Be-

[22]) So vermerkt Lutosławski S. 94 (N. 24) nach Campbell als „hoch charakteristisch“ den Gebrauch von γένος als logischen Terminus in Phaedr. und Gruppe C. Aber logischer Terminus im vollen Sinn, wie etwa bei Aristoteles, ist dies Wort bei Plato überhaupt nicht; das Bildliche des Ausdrucks (Geschlecht, Stamm) waltet überall vor. Soweit es sich aber, namentlich als wechselnd mit εἶδος, von dem es sich in der Bedeutung kaum unterscheidet, terminologischer Verwendung nähert, findet es sich nicht nur in den genannten Schriften und, wie Campbell selbst (Plato's Rep. II, 300) nachgetragen hat, im Staat (477 c. 507 c. 509 b. 585 b; auch 434 b. 435 b u. ö.; 443 d), sondern ebenfalls im Phaedo (87 c) und im Theaetet (202 d. 206 b). — Unter N. 29 wird, wieder als „sehr charakteristisch“, angeführt γένεσις „in the sense of production in general“ Soph. bis Leg. Ich kann keine Bedeutung von γένεσις in diesen Schriften finden, die, sei es allgemeiner oder in sonstiger Hinsicht verschieden wäre von der auch in Phaedr., Theaet., Crat., und besonders Phaedo und Staat vorkommenden. Die ganz allgemeine metaphysische Untersuchung περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς wird im Phaedo eröffnet. — N. 36: σῶμα in der Bedeutung Körper (überhaupt), nicht Leib (eines beseelten Wesens), soll nur vorkommen in Soph., Phil., Tim., Leg. Aber es findet sich mindestens noch im Phaedo (86 a, cf. σωματοειδής ebenda und 81 b, 83 d; Gegensatz ἀσώματον 85 c, was sonst nur Soph., Pol., Phil.). Gewiss schwebt dabei der Gegensatz

sonders berücksichtigen alle seine Zusammenstellungen einseitig den Wortgebrauch der Gruppe C; es werden nicht die oft ganz gleichartigen und gleichwertigen Fälle aus anderen Schriften daneben gehalten, wie es doch methodisch gefordert wäre. Was kann es an sich beweisen, dass etwa der Philebus 7 Wörter mit Tim., 2 mit Crit., 19 mit Leg. ausschliesslich gemein hat, wenn dem gegenübersteht das Gastmahl mit beziehentlich 8, 3, 30, der Phaedo mit 13, 1, 26 und selbst der um mehr als $^1/_3$ kleinere Euthydem mit 2, 0, 15 Wörtern? Es wäre leicht, auch unter diesen recht „charakteristische“ zu finden; Wörter, die nur in wenigen Schriften vorkommen, werden wohl immer irgend etwas „Charakteristisches“ haben. Da wäre es doch richtiger, entweder die (ausschliesslich oder nicht) gemeinsamen Wörter bloss zählend zu vergleichen (wie in Abschn. A. geschehen), oder das Sachliche zugleich in Erwägung zu ziehen, also das Einzelne des Wortgebrauches im Zusammenhang der Sachbehandlung zu prüfen. „Charakteristisch“ in diesem Sinne ist z. B. die ungemeine Häufung der Ausdrücke für Trennen und Teilen, besonders Begriffsteilung (s. die Ableitungen und Zusammensetzungen von χωρίζειν μερίζειν σχίζειν τέμνειν διαιρεῖν). Der bei weitem grösste Teil dieser Wörter fällt in der That auf die späten und sehr späten Schriften, wenn auch die sachlichen Grundlagen und damit die fundamentalen Termini in die Mittelperiode zurückreichen. Dies führt auf die Forderung einer sehr

---

Leib—Seele noch vor, aber dies ist im spätern platonischen Gebrauch des Wortes nicht anders, z. B. Tim. 31 b, 32 c τὸ τοῦ παντὸς (oder κόσμου) σῶμα, Pol. 288 d, Phil. 29 a d e. Am ehesten liegt die ganz abstracte Bedeutung „Körper“ vor im Soph. 246 ff., aber hier handelt es sich ausdrücklich um fremde Lehre (τὰ ἐκείνων σώματα). — N. 38: διάθεσις finde sich nur in Soph., Tim., Leg.; aber es steht auch Resp. 489 a. 579 e. — N. 59: ἀγωνιστική Soph., Leg.: das ist etwas äusserlich zusammengestellt; denn ἀγωνιστικός in der gleichen übertragenen Bedeutung wie im Soph. findet sich auch Men. 75 d, und so ἀγωνιστής Theaet. 164 c; während die Gesetze nur die ursprüngliche Bedeutung haben. Der Gebrauch des Fem. als Substantivum hat aber nichts „Charakteristisches“. — So wird überhaupt ziemlich oft von Lutosławski etwas als besonders charakteristisch bezeichnet, worin es mir nicht gelingt das Charakteristische zu entdecken. Z. B. N. 32 σχίζω (So., Po., Phi., Ti.) ist ein entschieden gebräuchlicheres Wort, auch vor Plato, als etwa das Compositum διασχίζω z. B. von der Zerlegung der Einheit, Phaed. 97 a. 101 b, oder das Abstractum σχίσις (nur Phaedo, 3 mal).

genauen platonischen Synonymik. Andrerseits wären, bloss formal, die verschiedenen Arten der Ableitung und Zusammensetzung, es wären besonders die Substantiva abstracta zu untersuchen, die bei jedem Philosophen, vollends bei dem Urheber der Ideenlehre, ja eine bedeutende Rolle spielen müssen, u. dgl. m. Wir stehen hier überall erst in den Anfängen, und so lange sollte man von Beweisen auf diesem Gebiet lieber gar nicht sprechen. Bis Jemand zeige, dass der Soph., Pol., Phil. ebenso viele eigentümliche Wörter mit irgend welchen anderen Dialogen als mit Tim., Crit., Leg. gemein habe, hält Lutosławski (S. 99) die Campbell'schen Zusammenstellungen für beweisend. Darauf hätte man es leicht zu antworten: Bis jemand zeigt, dass sie mehr Wörter mit den genannten drei Schriften als mit irgend welchen anderen gemein haben (und dies hatte Campbell nicht gezeigt), sind diese Zusammenstellungen nicht beweisend. Es geht doch nicht an, einen wesentlichen Teil des zu führenden Beweises sich zu erlassen und den Gegenbeweis dem Bestreitenden zuzuschieben. Wir haben ziemlich grosse Mühe gehabt, in einer bestimmten Art der Vergleichung die Zugehörigkeit des Soph. und Phil. und ferner auch des Parm. zur Gruppe C, einem zunächst gegenteiligen Scheine zum Trotz, sicherzustellen. Dabei zeigte sich aber, dass anscheinend gleiche oder doch ähnliche Ansprüche der Cratylus erheben könnte, der dennoch sicher nicht der Gruppe C zuzurechnen ist. Jedenfalls, wenn man diese Beweisführung gelten lässt, wird man das auf demselben Wege gefundene Ergebnis nicht abweisen können, dass Phaedrus und Theaetet nicht der Gruppe C zugehören, oder ihr auch nur so nahe kommen wie der Cratylus. Denn der Phaedrus hat trotz seines aussergewöhnlich grossen Vorrats seltener Wörter, von denen auch sehr viele in den späten und spätesten Schriften wiederkehren, doch eine gleich grosse Zahl, d. h. proportional beträchtlich mehr gemein mit dem Staat als mit den Gesetzen, mehr mit Phaed., Conv., Theaet., als mit Soph., Pol., Phil., mehr mit Euthyd. als mit Parm.; der Theaetet mehr mit Resp. als mit Leg., mehr mit Phaedr., Phaed., Conv. als mit Soph., Pol., Phil. (trotz seiner engen Berührungen mit So., Po.); und wenn beide allerdings eine hohe Zahl von Wörtern mit Tim., Crit., Leg.

teilen, so weist ähnlich hohe Zahlen zum wenigsten der Phaedo auf, der in allen drei Vergleichungen, wie auch in Vergleichung mit Soph. und Phil., den Theaetet übertrifft; alles Thatsachen, die sich Campbell bei der Einseitigkeit seines Vorgehens verbergen mussten. Es war eine auf nichts gestützte und thatsächlich irrige Vermutung (Lut. S. 92f.), dass die niedrige Stellung des Parm. und Theaet. in Vergleichung mit Tim., Crit., Leg. (s. Tab. I Reihe 2) eine wesentliche Verbesserung erfahren würde, wenn man beide vielmehr mit der ganzen Gruppe C vergliche (s. Tab. I Reihe 3). Es wäre sehr leicht, den auf Parm. bezüglichen Aufzählungen Campbells (Lut. S. 138ff., N. 458—500) eine gleich grosse Liste für Euthydem, eine weit grössere für Crat., Conv. oder Phaedo gegenüberzustellen (s. Tab. I Reihe 4, wo nicht einmal Theaet. und Phaedr., wie bei Campbell, zur Vergleichung hinzugenommen sind, und oben S. 20f.), und es wäre ebenso viel damit bewiesen, nämlich nichts. Die Anerkennung der bahnbrechenden Bedeutung der Campbell'schen Arbeiten kann es nicht rechtfertigen, seine Beweise auch heute noch als zulänglich und sein Verfahren als in jeder Hinsicht mustergiltig hinzustellen; man würde damit den Fortschritt eben der Untersuchungen aufhalten, die eröffnet zu haben sein unschätzbares Verdienst bleibt.

Von Sonderuntersuchungen über einzelne Arten von Wortbildungen ist die gute Statistik Drostes (1886) über die Adjectivbildungen auf —ειδής und —ώδες hervorzuheben. Es zeigt sich, dass diese Bildungen hauptsächlich einigen Schriften der Mittelperiode (Crat., Phaed., Resp.) und ausserdem dem Timaeus zufallen; diesen zunächst kommen Conv. und Phaedr.; kaum ist (im Verhältnis des Umfangs) der Theaetet, und sicher nicht die Gesetze neben diesen zu nennen. Im Soph. und Pol. überwiegen weit die Bildungen auf —ικός. Nach unsrer Gruppenscheidung kommen von

		Bildungen auf —ειδής	Bildungen auf —ώδης	darunter Neubildungen —ειδής	darunter Neubildungen —ώδης
auf Gruppe	A	2	4	1	1
	B	11	29	6	21
	C	9	14	7	11.

Auf die Mittelgruppe nebst Tim. fallen allein 11 bez. 27 Neubildungen, von im ganzen 14 bez. 33. Diese Erscheinungen sind interessant als Beleg dafür, dass gewisse Klassen von Neubildungen, und zwar recht charakteristische, sogar überwiegend der Mittelgruppe angehören.

Als auf ein bestimmtes Gebiet des Wortschatzes zunächst bezüglich, doch stark ins Sachliche hinübergreifend, seien gleich hier auch die Beobachtungen von Peipers (Ontol. Plat.) über den Gebrauch von ὄν und οὐσία erwähnt (Lut. S. 109, N. 236—249). Hier teilt Phaedr. das emphatische ὄντως in metaphysischer Anwendung (N. 236. 241), bes. ὄντως ὄν, nur mit Resp. und Gruppe C, während ὄντως überhaupt (N. 309) auch in Theaet., Crat. (und Euthyd.?) je einmal vorkommt. Es wurde jedoch schon oben bemerkt, dass dies Wort der Dichtersprache entlehnt ist; sachlich unterscheidet es sich in nichts von τῷ ὄντι, und schliesslich auch nicht von ὅ ἐστιν. Was dieses betrifft (N. 239), würde der Phaedrus mit einem einzigen und der Theaetet mit keinem Beispiel nicht sehr passend zwischen Phaed., Resp. und Parm. stehen, in welchen dies die ganz stehende Bezeichnung für die „Idee" ist (Phd. 75 d οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὅ ἐστιν). Mit Peipers Beobachtungen wären zu verbinden die reichhaltigen Zusammenstellungen von Campbell (Rep. II 294ff.) über die Terminologie der Ideenlehre, aus denen ebenso wenig ein überzeugender chronologischer Schluss zu entnehmen ist. Es wird im Zusammenhang der Sachuntersuchung hierauf noch zurückzukommen sein.

Von entschiedenem, aber für uns in diesem Zusammenhang leider nur negativem Interesse sind die Zusammenstellungen Riddells (Digest of Platonic Idioms, Anhang zu dessen Ausgabe der Apologie, Oxford 1867; Lut. S. 99) betreffend die feinere Syntax bei Plato. Unter 325 Paragraphen nämlich, deren mancher eine Reihe verwandter Erscheinungen zusammenfasst, fand sich mit Mühe einer, der — dem Scheine nach für die Chronologie verwendbar war: § 109 giebt Riddell für Umschreibung von Verbalformen durch Participium mit Hülfsverbum, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, nur Beispiele aus Soph., Pol., Tim., Leg. an. Es genügt aber, Ast's Lexikon unter εἶναι (I 622) aufzuschlagen, um

fernere Beispiele aus Gorg., Phaedr., Phaedo, Resp. zu finden. Genaueres führt Lutosławski S. 128 (N. 379—382, nach Tiemann) an; danach sind immerhin einige Gebrauchsweisen von εἶναι c. part. den spätern Schriften eigentümlich oder doch nur in ihnen etwas weniger selten. Ungleich merkwürdiger aber ist, dass sozusagen die ganze feinere Syntax bei Plato in den frühsten Schriften bereits fertig zu sein scheint; denn unter der grossen Masse der von Riddell zusammengestellten Erscheinungen findet sich thatsächlich keine, von der nicht Beispiele ebenso gut in den frühsten wie in den spätesten Schriften vorkämen. Selbst ein Sprachschöpfer wie Plato hat auf diesem Gebiete, wie es scheint, so gut wie nichts zu thun übrig gefunden; denn die Sprache der ersten Schriften ist wohl fraglos die damals gemeinübliche.

Hierher lassen sich füglich auch Röpers Beobachtungen über den Dualgebrauch bei Plato (1878; Lut. S. 101) stellen. Von 16 besonderen Gebrauchsweisen, die Lutosławski (N. 183—198) als vorzugsweise der Spätzeit angehörig heraushebt, finden sich in Summa nur 3 Beispiele im Phaedrus (ebenso viele im Prot. und Gorg.), 8 im Theaetet (ebenso viele im Euthydem); dagegen im Soph. 13, Pol. 15, Phil. 10, Tim. 11, Leg. 43 (Resp. nur 19). Der Befund spricht eher gegen als für eine nähere Stellung des Phaedrus oder Theaetet zur Gruppe C.

Ein ähnliches Ergebnis hat die wertvolle Untersuchung von Van Cleef (1890; Lut. S. 134) über den Gebrauch der Attraction in Relativsätzen. Es zeigt sich, dass diese weit häufiger ist in den Schriften der frühen und mittleren Zeit als in den letzten; was der Verfasser wohl richtig so deutet, dass die Attraction vorzugsweise der Umgangssprache eigen, daher häufiger in den Schriften ist, welche diese getreuer nachahmen, seltner in denen, die sich einem mehr wissenschaftlichen oder überhaupt buchmässigen Stil nähern. Da Lutosławski die Zahlen nicht angiebt, seien sie hier mitgeteilt: Phil. hat nur 3 Beispiele von Attraction (7 auf 100 Seiten Didot), Leg. 25 (10), Pol. 5 (11), Tim. 8 (15), Soph. 6 (15), Parm. 5 (15), Conv. 8 (20), Crat. 12 (28), Prot. 12 (30), Euthyd. 9 (32), Critias 4 (34), Resp. 67 (34), Phaed., 19 (38), Charm. 7 (38), Phaedr. 16 (41), Crito 4 (42), Apol. 9

(45), Men. 11 (47), Lach. 9 (50), Gorg. 32 (51), Theaet. 49 (92). Die 67 Beispiele im Staat verteilen sich auf die Hauptabschnitte in folgender Weise: Buch I 6 (29), II—IV 21 (35), V—VII 26 (43), VIII—IX 7 (20), X 7 (36). Es zeigt sich, wie so oft, eine gewisse Constanz in der ersten und letzten Periode, starke Schwankungen in der mittleren. Die abnorm hohe Ziffer des Theaetet muss besondere Gründe haben; es drängen sich in 188b—193b nicht weniger als 22 Beispiele zusammen, 12 allein in 192a—c. Aber selbst wenn man diese 22 Beispiele abzöge, würde der Theaetet immer noch die höchste proportionale Frequenz aufweisen. In jedem Fall spricht dieser Befund stark gegen eine nahe Stellung des Theaetet zur Gruppe C. Aber auch der Phaedrus bleibt von dieser weiter entfernt als die übrigen Schriften der Gruppe B, sowie Charm. und Prot. Für uns hat dies Verhalten nichts Auffallendes; dem überaus belebten Dialog des Phaedrus wie des Theaetet mochte wohl gerade dieses Merkmal des lebhaften Gesprächstons besonders angemessen erscheinen. Aber eben dieser lebhafte Gesprächston zeugt sehr entschieden gegen eine späte Stellung der beiden Schriften.

Wir kommen zu den sehr zahlreichen Beobachtungen über den Gebrauch gewisser Partikeln und sonstiger einzelner Redensarten. Sie wurden eröffnet durch Dittenberger (1881), welcher fand, dass καθάπερ gegen ὥσπερ sehr selten ist in den frühen Schriften, während es in Gruppe C (ausser Parm.) überwiegt (Lut. N. 199, 200, cf. 315). Im Phaedrus finden sich bloss 4 καθάπερ gegen 27 ὥσπερ, im Theaetet 2 gegen 47; ein ähnliches Verhältnis wie in Conv. (2 : 55) und Resp. (6 : 212). Uebrigens hat (was Lut. nicht anmerkt) der Theaetet 3mal ὡσπερεί oder ὡσπερανεί, welches sonst nur in frühen oder mittleren Schriften (Prot., Gorg., Phaed.) vorkommt, während die späten (Pol., Phil., Tim., Leg.) nur καθαπερεί kennen. Man kann danach äusserstenfalls sagen, dass der Phaedrus dem moderneren Gebrauch bereits ein klein wenig mehr zuneigt. An einer weiteren Eigenheit der Gruppe C, dem Gebrauch von μέχριπερ statt ἕως(περ) haben Phaedr. und Theaet. (wie auch Resp., Parm.) keinen Teil (Lut. N. 53, S. 95), ebenso wenig an der Verbindung τάχα ἴσως (N. 201). Ueber τί μήν; (202)

ist weiter unten bei den Antwortformeln zu handeln; im sonstigen Gebrauch von μήν ragen Phaedr. und Theaet. nicht hervor. Zwar hat Theaet. 11mal das in den späten Schriften vorzugsweise häufige καὶ μήν, aber dasselbe findet sich auch je 9mal in Gorg., Crat., Conv. Wenn Lutosławski (N. 206) sagt, καὶ μήν überwiege über ἀλλὰ μήν in den späteren Schriften, so muss er Conv. (welches nur 2 ἀλλὰ μήν gegen 9 καὶ μήν hat) zu den späteren Schriften rechnen.

Von den Gebrauchsweisen von ἤδη, welche Jecht (1881) genau untersucht hat, fand Lutosławski (N. 207—222) 16 zu notieren, die vorzugsweise den späten Schriften eigen sind. Phaedr. und Theaet. sind an diesen nur ebenso spärlich beteiligt, wie fast alle anderen Schriften der Gruppen A und B.

Von Höfers Feststellungen (1882) sind von besonderem Interesse die über den Gebrauch von τὲ (Lut. N. 226—235). Hier zeigt sich, dass der Phaedrus nicht nur in mehreren Einzelheiten (226. 229. 233) ausschliesslich mit Resp. und Gruppe C zusammengeht, sondern in zwei Haupterscheinungen (228 τὲ . . τὲ, 231 einfaches τὲ) eine auffallend starke Frequenz aufweist. Das einfache τὲ findet sich bloss 0.13mal auf 1 Seite (Didot) im Staat, dagegen 0.54mal im Phaedrus, 0.65mal in den Gesetzen, 2.45mal im Critias und 3.73mal im Timaeus. Lutoslawski bemerkt selbst, dass demnach der Gebrauch von τὲ zwei Epochen grösster Frequenz hat, im Phaedrus und im Timaeus; es sei gar kein Grund zu zweifeln, dass Plato zweimal den Gebrauch dieser Partikel gesteigert und wieder gemindert haben könne. Sehr richtig; nur sähe man gern einen Grund der immerhin auffallenden Erscheinung. Dieser Grund kann aber, nach allem was über die Sonderstellung des Phaedrus bereits festgestellt wurde, nicht zweifelhaft sein: der häufigere Gebrauch von τὲ ist ohne weiteres den sonstigen Eigenheiten der Dichtersprache beizurechnen; denn, wenn auch nicht ausschliesslich dichterisch, ist doch das einfache τὲ (desgl. τὲ . . τὲ) den Dichtern ungleich geläufiger als den Prosaschriftstellern. Es entspricht demnach nur dem sonstigen Verhalten gerade des Phaedrus, dass dieser Gebrauch zuerst, unvorbereitet durch andre Schriften, in ihm ein Maximum erreicht, um dann wieder

zurückzutreten, und erst in den letzten, wiederum stark dichterisch gefärbten Schriften ein zweites Maximum zu erreichen. Es ist besonders auffallend und für diese Auffassung bestätigend, dass dem Tim. mit 198 der Phil. mit nur einem einzigen Beispiel vorangeht, so dass also auch hier die Erhebung eine ganz plötzliche ist. Solche Fälle sind wahrlich geeignet in chronologischen Schlüssen aus Stilerscheinungen vorsichtig zu machen.

F. Kugler (1886) verdanken wir Untersuchungen über den Gebrauch von τοὶ und seinen mannigfachen Zusammensetzungen, und von μῶν (Lut. N. 279—308, vgl. 223). Die Bemerkung Lutosławskis (S. 117f.), dass sich hier wieder „gewisse Analogieen des Phaedrus mit der letzten Gruppe“ verrieten, die sich nicht im Phaedo zeigten, finde ich nicht bestätigt. Rechnet man die Erscheinungen 279—305 zusammen, so findet man im ganzen 21 Fälle des im allgemeinen spätern Gebrauchs im Phaedo, 18 im Phaedrus. Beschränkt man sich auf die Nummern, die allein als einigermassen beweisend gelten können (285. 288. 289. 294. 296. 305), so sind es im Phaedo 11 Fälle, im Phaedrus 7. Eher könnte man auf 28 bez. 17 Fälle im Theaetet hinweisen, dem aber der um 10 Seiten kürzere Cratylus mit 28 bez. 21 Fällen zur Seite steht; weit grössere Zahlen ergeben sich (allein in den beweisenden Nummern) für Soph. (48), Pol. (37), Phil. (44), Leg. (96); die Frequenz im Staat (68) lässt sich in Rücksicht auf den Umfang damit nicht gleichstellen. Andrerseits sind die Erscheinungen N. 306—308 (relative Häufigkeit von τοίνυν gegen μέντοι, absolute Seltenheit von μέντοι und absolute Häufigkeit von τοίνυν) stark beweisend für die Zugehörigkeit des Soph., Pol., Phil. zur letzten Gruppe, aber keineswegs für eine späte Stellung des Phaedrus und Theaetet; beide können sich hier kaum dem Meno vergleichen, der 13 τοίνυν gegen nur 6 μέντοι aufweist; andrerseits bleibt auffallend die geringe Frequenz von τοίνυν im Parm. (3, gegen 13 μέντοι). Es lässt sich nicht mehr sagen, als dass, nach längerem Schwanken, vom Soph. ab das Uebergewicht von τοίνυν entschieden ist.

Von C. Ritters zahlreichen Beobachtungen (Untersuchungen über Plato, 1888) betreffen die meisten die Antwortformeln; diese

werden weiter unten zusammen mit drei andern auf eben diese bezüglichen Arbeiten besprochen werden. Davon abgesehen, ist es dem Spürsinn dieses fleissigen und genauen Forschers zwar gelungen, ein paar einzelne Erscheinungen zu entdecken, die nur in Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C vorkommen (N. 323 πάντῃ πάντως — übrigens Reminiscenz aus Parmenides, fr. 2 v. 3 Diels; 324 εἴρηται und 336 ἐρρήθη in verweisenden Relativsätzen; 335 μακρῷ beim Comparativ; 334 δῆλον ὡς statt δῆλον ὅτι, worüber genaue Statistik bei Ritter S. 58; 341 ἐξ ἀνάγκης). Aber daneben findet sich eine Reihe ähnlicher Erscheinungen, die, ebenfalls in den letzten Schriften häufiger, doch „ausnahmsweise" auch in einer oder der andern früheren Schrift auftreten (wie N. 317, εἶπον öfter als ἔλεγον, Conv. und Gruppe C; 344 οὐδαμῇ οὐδαμῶς auch Phaedo; 346 εἰς oder κατὰ δύναμιν Crat.; 350 σχεδόν ohne τί in einer Reihe von Schriften, s. Ritter S. 58; auch 351 τὰ νῦν, 355 χάριν gegen ἕνεκα, Ritter S. 59). Mehr als ausnahmsweise d. h. 1- oder 2mal in einer Schrift finden sich die meisten dieser Wendungen überhaupt nicht; allenfalls bei 334 (δῆλον ὡς, Phaedr. 3 Beispiele), 350 σχεδόν (Phaedr. 4), 355 χάριν (Phaedr. 8, Theaet. 4) lässt sich von etwas mehr als vereinzeltem Vorkommen reden; aber auch der Gorgias weist 3 σχεδόν gegen 2 σχεδόν τι, desgleichen 3 χάριν auf; und über δῆλον ὡς habe ich schon Philos. Monatsh. XXV 347[1] bemerkt, dass es in 9 Büchern des Staats fehlt; die 2 einzigen Beispiele stehen zufällig beide in Buch II; daher wäre es ein ganz leichtsinniger Schluss, dass irgend eine kleinere oder mittlere Schrift, in der nur δῆλον ὅτι vorkommt, darum nicht später verfasst sein könnte als der Phaedrus oder Buch II des Staats. Man mag also die genannten Einzelheiten immerhin als einen weiteren, obwohl geringfügigen Beleg für die Bevorzugung gewählterer, modernerer Wendungen im Phaedrus anführen, aber für die Zeitfolge beweisen sie nicht mehr als irgendwelche der so zahlreichen Wörter, die der Phaedrus mit der Gruppe C (ausschliesslich oder nicht) gemein hat.

Im Gebrauch von πᾶς und seinen Ableitungen (Walbe 1888; Lut. N. 356—375), wo Gruppe C fast durchweg hohe Frequenzzahlen aufweist, ragen Phaedrus und Theaetet durchaus nicht über

die anderen Schriften der Gruppe B hervor. Im Gesammtgebrauch von πᾶς und seiner Composita (N. 366) steht Theaet. auf einer Linie mit Euth., Crat., Conv., Resp., Parm.; Phaedr. tiefer; speciell im Gebrauch von ἅπας ξύμπας und ξυνάπας (367) bleiben Phaedr., Theaet. mit Men., Gorg., Phaed., Resp. zurück hinter Apol., Crito, Lach., Prot., Euthyd., Parm., Soph., Phil., die wiederum übertroffen werden durch Pol., Tim., Crit., Leg.; man beachte ferner 358, 368—371, 373, 374. Was will es dem gegenüber bedeuten, wenn (361) die ganz bestimmte Verbindung τὰ πάντα εἴδη oder γένη sich, ausser je einem Beispiel im Staat und den Gesetzen und vier im Parm., 6 mal im Theaetet und sonst nirgendwo findet? Es war an der betreffenden Stelle sachlich gefordert, „die sämmtlichen“ Glieder der Einteilung, gegenüber dem eingeteilten Ganzen, scharf zu bezeichnen.

Im Gebrauch der Präpositionen, über den Lina (1889; Lut. N. 389—447) genaue Auskunft giebt, ragen Phaedr. und Theaet. in einzelnen Beziehungen, aber keineswegs allgemein hervor. Z. B. in der relativen Häufigkeit von κατὰ c. acc. (Lut. 389) steht Crat. mit Soph., Pol., Tim., Crit., Leg. über Theaet., Parm., Phil.; Phaedr. tiefer. Im Uebergewicht von περὶ c. acc. über περὶ c. gen. steht Conv. allein neben Soph., Pol., Tim., Crit., sowie einzelnen Büchern des Staats (IX) und der Gesetze (III, V, VI, VII. Lina S. 11 ff. Lut. N. 391). Und wenn allgemein in den Schriften der ersten Periode der Genetiv, in denen der letzten der Accusativ bei Präpositionen überwiegt, so gehen Phaed., Phaedr., Theaet. mit jenen, Euthyd., Crat., Conv., Resp. mit diesen zusammen (s. Linas Tabelle S. 9); d. h. wir haben wieder jenes so oft beobachtete Schwanken in der Mittelperiode gegenüber festerem Gebrauch in der ersten und letzten. Andrerseits nimmt der Phaedrus (nicht der Theaetet) eine vergleichsweise hohe Stellung ein in der Häufigkeit der Präpositionen überhaupt, die bei Plato im allgemeinen, doch nicht sehr regelmässig, zunimmt (Lina S. 5, Lut. N. 390). Die höchsten Ziffern (31 bezw. 32 auf 1 Seite Didot) erreichen nämlich Critias und Timaeus, denen Resp. X (24) am nächsten kommt; es folgen Pol., Phaedr. (21), Resp. V—IX (20.9, während der Staat als Ganzes etwas tiefer, auf 19.9 steht), Soph., Resp.

II—IV, Phaedo und Laches (19), Phil., Conv. (18), Prot. (17), dann erst, neben Parm. und Euthyphr., Theaet. (16); tiefer Crat., Gorg., Apol., Crito. (14), Resp. I (13), Men. (12), Euthyd., Charm. (11). Beachtet man hier die Stellung von Parm. und Phil. einerseits, Lach., Prot. andrerseits, so erscheint ein chronologischer Schluss auch bezüglich des Phaedrus kaum berechtigt. Lina hat ferner beobachtet, dass die Einschiebung von Partikeln und andern Wörtern zwischen Präposition und Substantivum in den späteren Schriften vorzugsweise häufig ist. Sie findet sich bei κατὰ c. acc. und περὶ c. gen. oder acc. (s. Linas Tabelle S. 21, Lut. N. 392 bis 411) mehr als 4mal auf 10 Seiten in Soph., Phil., Tim. (5), Pol. (6), Critias (7), ungefähr 4mal in Phaedr. und Theaet., 3mal in Leg. und Charm., 2mal in Gorg., Crat., Conv., Resp., Parm., seltener in den übrigen Schriften. Endlich eignet hauptsächlich den späteren Schriften der Gebrauch der Anastrophe von πέρι, besonders mit Zwischenstellung andrer Wörter (Lina S. 27 ff., Lut. N. 412—418, und neuerlich Baron, Rev. des ét. grecques X 264 ff.). Hier zeigen das häufigste Vorkommen im Verhältnis zur Frequenz von περὶ c. gen. überhaupt (nach Lina, von dem Barons Angaben nur unbeträchtlich abweichen): Phil. (0.31), Leg. (0.29), Soph. (0.22), Resp.[23]) (0.21), Pol., Phaedr. (0.20); diesen folgen erst in weiterem Abstand Tim. (0.14), Lach. (0.13), Theaet. (0.11), Men., Gorg. (0.10), Critias (0.09), denen nach Baron Conv. und Euthyd. (mit 4:38, bezw. 2:18) gleichkommen; während ganz geringe Frequenzen (2 oder 3 Beispiele) Prot., Ap., Crat., Phaedo, Parm., Euthyphr., und kein Beispiel überhaupt Charm., Crito aufweisen (übrigens auch Prot. und Apol. nur je 2 bei Pronomina, s. sogleich). Die Zunahme dieses bei Thukydides sehr viel seltneren, sonst in Prosa ganz ungewöhnlichen Gebrauchs bedarf der Erklärung. Nach Aristot. poet. 1458 b 31 aber war die Anastrophe von Präpositionen (auch πέρι) der Umgangssprache wohl überhaupt fremd (eine Ausnahme macht nach Baron der Gebrauch bei Pronominibus, da auch Aristoph. τοῦ πέρι; kennt), dagegen vorzugsweise heimisch in der Tragödie.

[23]) Nach Baron 1 : 4 in I—IV, 1 : 5 in VIII—X, dagegen 17 : 42 (= 0.40)! in V, 9 : 31 in VI, 7 : 35 in VII (V—VII 0.30.)

Wir haben also hier wiederum eine Entlehnung aus der Dichtersprache zu erkennen, und wundern uns desto weniger über die hohe Ziffer gerade im Phaedrus, und die sehr niedrige im Parmenides.

Ich habe, auf die Gefahr zu ermüden, ausser den Antwortformeln alle von Lutosławski aus 38 Arbeiten zusammengestellten Stilerscheinungen durchmustert und nur solche nicht genannt, an denen Phaedr. und Theaet. nicht beteiligt sind oder die überhaupt ganz und gar nichts beweisen können (wie Lut. N. 1—11, 250 bis 253). Wer einigermassen unbefangen ist, wird, glaube ich, von der Gesammtheit dieser Erscheinungen nicht den Eindruck erhalten haben, dass sie für eine späte Stellung des Phaedrus und Theaetet irgend etwas beweisen. Ja es könnten noch viele ähnliche Erscheinungen hinzukommen, ohne dass die Beweiskraft sich dadurch erhöhte. In der weit überwiegenden Zahl der Fälle bleiben beide Dialoge völlig auf einer Linie mit den übrigen Schriften der Gruppe B. In Einzelheiten nimmt wohl der Phaedrus (weniger der Theaetet) an dem vorzugsweise der letzten Gruppe angehörenden Gebrauch bisweilen teil, aber dasselbe ist auch bei andern Schriften der Mittelgruppe, allenfalls nur in etwas geringerem Grade, der Fall. In der Summe dieser Erscheinungen zeigt sich deutlich genug eine Zunahme der gewählteren Wendungen von den frühsten bis zu den spätesten Schriften; im allgemeinen ein nur spärliches Auftreten in Gruppe A, ein stärkeres, doch ohne Regelmässigkeit, in B, ein auffallend starkes und viel regelmässigeres in C. Das ist aber nur, was an sich zu erwarten war. Die Annahme stärkerer Schwankungen des Sprachgebrauchs in der Mittelperiode, durch die ich schon Philos. Monatsh. XXV 345 (1889) die Ergebnisse der Sprachstatistik mit denen der Sachvergleichung in Einklang zu bringen versuchte, scheint mir noch immer diejenige, welche der Gesammtheit der Thatsachen am besten entspricht. Stark hervorragend zeigte sich der Phaedrus bisher nur in zwei Fällen: in der häufigen Verwendung von τὲ, wo aber schon Lutosławski richtig „zwei Epochen grösster Frequenz“, d. h. eine Ausnahmestellung des Phaedrus, anerkennt, und in der Anastrophe von πέρι.

Beides aber sind Merkmale der Dichtersprache, also nicht anders zu beurteilen als die rhythmischen Eigenheiten des Phaedrus, die Hiatvermeidung, die jonischen Dative Plur. der 1. und 2. Declination, der Gebrauch von ὄντως und der ganze dichterische Wortgebrauch in dieser Schrift. Gelänge es nun etwa auch, noch ein paar Fälle mehr ausfindig zu machen, in denen sich die Sprache des Phaedrus der der späteren Schriften etwas mehr nähert als andre Schriften der Gruppe B, so könnte uns niemand hindern, darüber ebenso zu urteilen wie über die wenigen bisher vorliegenden: dass eben der Phaedrus überhaupt eine Ausnahmestellung einnimmt. Es ist eben eine ungewöhnlich durchgearbeitete Schrift, die, auch abgesehen vom Dichterischen, in der besonderen Absicht des Wetteifers mit den Rhetoren den gewählteren Sprachgebrauch gradezu aufsucht. Bis jetzt sind aber, wenn man das Dichterische, als unter besondere Beurteilung fallend, auf Seite stellt, die Fälle weit in der Ueberzahl, in denen der Phaedrus, ebenso wie der Theaetet, das Verhalten der übrigen Schriften der Gruppe B teilt; es sei erinnert an die Bildungen auf —ειδής und —ώδης, den Dualgebrauch, den Gebrauch der Attraction in Relativsätzen, von τοὶ und seinen Ableitungen, von ἤδη, von πᾶς und Comp., und die meisten Erscheinungen des Präpositionengebrauchs. Von einer directen Zugehörigkeit oder auch nur merklich näheren Stellung zur Gruppe C kann nicht die Rede sein; insbesondere ergab sich bisher auch nicht der geringste Anhalt für eine Abfassung des Phaedrus oder Theaetet nach dem Staat.

Es sind wesentlich nur die Antwortformeln, welche das Gesammtbild, wie ich nicht zweifle, in täuschender Weise verschieben. Ihnen sind, ausser der vereinzelten doch wichtigen Beobachtung Dittenbergers über τί μήν; nicht weniger als vier gründliche Arbeiten gewidmet, von Ritter (1888), Siebeck (1888), Tiemann (1889) und von Arnim (1896). Man hoffte durch die genaue Erforschung dieser bei Plato so häufigen und mannigfaltigen Formeln am ehesten zu sicheren Schlüssen zu gelangen, weil ihr Gebrauch vom Inhalt der Schriften unabhängig, rein durch stilistische Gründe bedingt sei. Doch ist mindestens in einer Hinsicht ein sachlicher Unterschied nicht zu verkennen. Es ist voraus zu er-

warten, dass da, wo der Dialog ernsthaft die Bedeutung gemeinsamer Untersuchung hat, die unbedingten, fraglosen Zustimmungen seltener, solche Antworten hingegen, die, sei es einen zurückgebliebenen Zweifel, oder doch vorsichtig nur subjective Geneigtheit der Annahme zum Ausdruck bringen, vergleichsweise häufig sein werden; während im blossen „Scheindialog", d. h. da, wo eigentlich nur der jedesmalige Gesprächsführer etwas Ernsthaftes zu sagen hat und der Andre nur der bestellte Jasager ist, die unbedingten Zustimmungen häufiger, daher auch mannigfaltiger und differenzierter sein, die zweifelnden oder bloss subjectiv gehaltenen mehr und mehr abkommen werden. Im übrigen ist nur wie sonst zu unterscheiden zwischen schlichten, alltäglichen und gewählteren, neumodischen Wendungen, die, schon zur Vermeidung von Eintönigkeit, mehr und mehr in Aufnahme kommen und endlich das schlichte Ja oder Nein fast verdrängen.

Diesen Erwartungen entspricht der Thatbestand. Dabei nimmt aber der Phaedrus, und nach einer Seite auch der Theaetet, eine Sonderstellung ein.

Es sei zunächst zusammengestellt, was sich auf den Grad der Zustimmung bezieht. Ritter constatiert (Lut. N. 318) die ausserordentliche Seltenheit subjectiver Zustimmungen, (ἔγωγε, δοκεῖ μοι u. dgl.) in Phaedr., Parm., Soph., Pol., Phil., Tim., Leg., von denen die beiden letzten überhaupt kein Beispiel einer solchen Antwort zeigen, Phaedr. und Soph. nur je eines (unter 69 bezw. 215 kurzen Antwortformeln). Erst weit nach den genannten Schriften folgen Prot., Phaedo, Resp., und noch ferner steht, neben Apol., Crito, Charm., Crat., der Theaetet, in dem gerade diese subjective Weise der Zustimmung häufig ist. Hiermit stimmen die Beobachtungen Siebecks (Lut. N. 376) gut überein. Er teilte die kurzen Zustimmungsformeln in apodiktische, assertorische und problematische, und fand die apodiktischen procentual am häufigsten im Phil. (61 %), demnächst im Phaedr. (55), den Gesetzen (54), Phaed., Resp., Pol. (49), Soph. (42) und Parm. (40); dann erst folgt Theaet. (mit 38 %). Selbst in den Hauptteilen des Staats ist die Zunahme der apodiktischen Antworten zu beobachten; sie betragen in Buch I nicht mehr als 38 %, um sich in II—IV auf

46, in V—X auf 53—54 zu erheben. Im Verhältnis der apodiktischen zu den problematischen Antworten (N. 377) steht wieder Phil. am höchsten, demnächst Resp., Soph., Phaedr., Phaedo, zwischen denen der Abstand gering ist; weiter folgen Pol., Euthyd., Parm., Gorg., tiefer als diese alle steht Theaetet. Superlative in kurzen Antworten wie ἀληθέστατα, ὀρθότατα λέγεις u. dgl. überwiegen (nach Ritter, No. 325) über die entsprechenden Positive nur in Phil., Leg., gleiche Zahlen (übrigens nur 2 : 2) zeigt Phaedr., es folgen Pol., Resp., Soph., Theaet., Phaed. Von einzelnen sehr positiven Antworten seien hervorgehoben καὶ μάλα (No. 352, mehr als einmal nur Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C) und δῆλον (343, nur Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C). Stark bekräftigend sind ferner die Antworten durch rhetorische Fragen: wie sollte es nicht so, oder wie sollte es anders sein, in sehr zahlreichen Wendungen. Solche fand v. Arnim (N. 451) relativ am häufigsten im Phaedr., Soph., Pol., Phil., Leg., schon weniger häufig in (Euthyphr., Crito) Resp., Theaet., Parm., noch seltner in allen andern Schriften. Hiermit lässt sich ferner zusammenstellen Siebecks Beobachtung des Uebergewichts solcher Fragen, die eine zustimmende Antwort provocieren (mit ἆρα oder μῶν, N. 378), in C. Hier übrigens findet sich Resp. auf einer Linie mit Prot., Crat., Phaedo; Phaedr., Theaet. stehen noch etwas tiefer. Auch die Häufigkeit solcher Gegenfragen, die um weitere Aufklärung bitten, wie „Was nämlich?" „Wie meinst du das?" u. dgl. geht ziemlich parallel der Frequenz sehr bestimmter Zustimmungen; auch sie sind vorzugsweise jener Art des Dialogs eigen, wo der Mitunterredner widerstandslos folgt, wohin es dem Andern gefällt; es sind eigentlich nur Aufforderungen fortzufahren. Hierher gehören zwei Beobachtungen von Ritter (N. 353, Fragen mit ποῖος vereinzelt in Lach., Crat., Phaed., häufiger nur Resp., Phaedr., Theaet. und Gruppe C) und v. Arnim (453, Bitte um nähere Erklärung, ganz ähnlich, nur dass, statt Phaedo, Gorg. mit einem Beispiel neben die übrigen vorgenannten tritt).

In Summa lässt sich sagen, dass, was den Grad der Zustimmung betrifft, der Phaedrus stark hervorragt, dagegen nicht der Theaetet, dessen Dialog eben kein blosser Scheindialog ist.

Hingegen ist der Theaetet fast gleich stark wie der Phaedrus beteiligt am gewählteren Ausdruck der Zustimmung; wohin einige der eben mitgeteilten Erscheinungen sich allenfalls auch rechnen liessen. Sonst sind die wichtigeren hierher gehörigen Beobachtungen diese: N. 448 Einfaches Ja (ναί, πάνυ γε, πάνυ μὲν οὖν) weniger als $^1/_3$ aller bejahenden Antworten nur in Resp., The., Phdr. und Gruppe C, am seltensten in Phdr., Resp., Phil., Leg. — Insbesondere N. 354: πάνυ μὲν οὖν überwiegend über πάνυ γε, abgesehen vom Crito (1 : 0) nur in Resp., The., Phdr. und Gruppe C (ausser Parm., der von Lach., Phaed., Prot. übertroffen wird). — N. 349 παντάπασι μὲν οὖν ausser Lach. (1 Beispiel) nur Resp., Phdr., The. und Gruppe C. — Aehnlich verhält es sich mit dem Gebrauch von ἀληθῆ ἀληθέστατα ὀρθῶς ὀρθότατα καλῶς κάλλιστα u. ä. mit und ohne λέγεις u. dgl. (N. 342, vgl. 385—388, 454, 455), welche Wendungen alle auf Resp., Phdr., The. und Gruppe C beschränkt oder nur ganz vereinzelt in andern Schriften zu finden sind. — The. allein geht mit Resp. und Gruppe C zusammen in N. 326, 337, 338, 348; 347 ist ausserdem nur Gorg. mit 1 Beispiel beteiligt. — N. 452: In rhetorischen Fragen überwiegt τί über πῶς nur in Phdr. The., Phil., Leg.; diesen stehen zunächst Pol., Resp., Soph., Parm. — Hierher gehört denn auch Dittenbergers Beobachtung, die zur Untersuchung der Antwortformeln den ersten Anstoss gab, über das Vorkommen von τί μήν; (N. 202), das in Phdr. und The. gleich in beträchtlicher Stärke (12 bez. 13 mal) auftritt und sich sonst (ausser Lysis, für dessen Echtheit ich mich nicht verbürgen möchte) nur in Resp. und Gruppe C findet. Endlich ist auch die Gegenfrage καὶ πῶς; oder καὶ πῶς ἄν; (339. 340) auf The., Resp. und Gruppe C beschränkt. An den Erscheinungen 456. 457 ist The. nicht besonders, Phdr. gar nicht beteiligt (dagegen der Staat an beiden, Phd. an der erstern, Crat. an der letztern); auf Gruppe C bleiben beschränkt 320. 322. 450; auf Resp. und Gruppe C 328. 331. 330. 332. 333. 449.

Nach diesem Thatbestand sind es ersichtlich an erster Stelle, ja sozusagen allein die Antwortformeln, welche der bereits so festgewurzelten Meinung vieler Philologen, dass durch die Stilerschei-

nungen die späte Abfassung des Phaedrus und Theaetet erwiesen sei, zur thatsächlichen Unterlage dienen.

Indessen wäre, nach allem früher Gesagten, zum mindesten doch die Frage aufzuwerfen, ob nicht auch auf den Gebrauch der Antwortformeln der besondere Charakter einzelner Schriften einen Einfluss übt, den man erst abrechnen müsste, um zu gültigen chronologischen Schlüssen zu gelangen; ob m. a. W. nicht auch darin weit mehr Plan und Absicht waltet, als man vorausgesetzt hat. Schon Philos. Monatsh. XXV S. 345 (in einer Besprechung von Ritters „Untersuchungen") habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass z. B. τί μήν; die bei weitem grösste relative Frequenz (d. h. Häufigkeit im Verhältnis zu den überhaupt vorkommenden kurzen Zustimmungsformeln) im Phaedrus zeigt, obgleich doch nach überwiegender Annahme dieser Gebrauch hier zuerst auftritt; sie ist hier nämlich doppelt so gross als in den Gesetzen und noch weiter abstehend von allen übrigen Schriften, die überhaupt τί μήν; haben. Die Analogie z. B. mit dem Gebrauch von τὲ und nachgestelltem πέρι ist auffallend. Aber ziemlich ähnlich verhält es sich mit den apodiktischen Zustimmungsformeln überhaupt, wo der Phaedrus stets eine hohe, in einigen Hauptfällen eine der höchsten Stellen einnimmt, während mehrere sicher spätere Schriften, besonders auch der Theaetet, einen beträchtlich tieferen Stand aufweisen (so N. 318, 376, 451, auch 325, 452). Sicher dasselbe würde sich zeigen in der Mannigfaltigkeit der Antwortformeln überhaupt, die sicher in keiner andern Schrift auch nur annähernd so gross ist wie im Phaedrus.

Ich meine, jedem einmal darauf aufmerksamen Beobachter müsse sofort auffallen, dass der Gebrauch der Antwortformeln mindestens im Phaedrus nicht eine Sache des Zufalls oder blosser Gewohnheit, sondern der genausten Berechnung ist, nämlich berechnet auf die Charakteristik des Mitunterredners Phaedrus. Dieser junge Mann ist sicher kein Mephistopheles: er ist der Geist, der stets und zwar von Herzen bejaht, oder richtiger, zustimmt, denn ebenso herzhaft verneint er auch, wenn nämlich schon die Frage verneinenden Sinn hatte. Er ist dabei aber hochgebildet in

feiner Rede; er darf sich mit den landläufigen Zustimmungsausdrücken nicht begnügen, er hat deren ein ganz erstaunliches Register zur Verfügung. In dem ziemlich kurzen Dialog — Ritter zählt nur 69 kurze Antwortformeln gegen 285 z. B. im Theaetet — finden sich folgende Wendungen:

(Einfach bejahend) ναί. οὕτως. φημί. (Vorsichtig) καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου. τό γ' οὖν εἰκὸς οὕτως. κινδυνεύει. φαίνεται. (Die Verantwortung dem Andern zuschiebend) ἔστω ὡς λέγεις. εἴ σοί γε δοκεῖ. (Allmählich steigernd) πάνυ γε. πάνυ μὲν οὖν. παντάπασι μὲν οὖν. ἴσως νὴ Δί' ὦ Σώκρατες. μάλα γε. καὶ μάλα (so als kurze Antwort, oder eine längere Antwort einleitend). πάντων γέ που μάλιστα. νὴ Δί' ἀμηχάνως γε ὡς σφόδρα. — δῆλον (δή). ἀνάγκη μὲν οὖν. ἀδύνατόν που ἄλλως. (In rhetorischer Frage) πῶς δ' οὔ; πῶς γὰρ οὔ; τί δ' οὔ; τί γὰρ ἄλλο; τί γάρ; τί μήν; ἐρωτᾷς εἰ δεόμεθα; (Mit Belobigung) ὀρθῶς λέγεις. ἀληθέστατα λέγεις. ὀρθότατά (γε). σοφώτατά γε. καὶ τοῦτό σοι ὀρθότατα εἴρηται. ἀλλ', ὦ γενναιότατε, κάλλιστα εἴρηται. παγκάλως ἔμοι γε δοκεῖ λέγεσθαι. πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις. — (Einfach verneinend) οὐ γὰρ οὖν. οὐκ ἔμοιγε (einer der ganz wenigen Fälle, wo Phaedrus ein Ich zu haben sich herausnimmt). οὔκουν εἰκός γε. οὔκουν δὴ τό γ' εἰκός. (Stärker) ἥκιστά γε. ἀδύνατον. οὐδαμῶς. οὐ μή ποτε. οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως. γελοῖόν γ' ἂν εἴη. παγγέλοιόν γ' ἂν ἤδη εἴη. γελοῖον ἤρου. — Dann überaus zahlreich jene zum Weiterreden ermunternden Gegenfragen: πῶς; πῶς δή; ἀλλὰ πῇ δή; τί δή; τίνων δή; τίνα τοῦτον; τὸ ποῖον; τὰ ποῖα; ποῖον τοῦτο καὶ τί πεπονθός; τὸ ποῖον δή; τὸ ποῖον δὴ λέγεις; πῶς τοῦτο λέγεις; πῶς δὴ τί τοιοῦτο λέγεις; πῶς δὴ οὖν αὐτὸ λέγεις; (Bescheiden und lernbegierig) πῶς λέγεις τοῦτο, οὐ γὰρ μανθάνω; δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον. (Vollends 264c) χρηστὸς εἶ ὅτι με ἡγεῖ ἱκανὸν εἶναι τὰ ἐκείνου οὕτως ἀκριβῶς διιδεῖν.

Angesichts dieses Befundes bedarf es zum mindesten erst der Untersuchung, wie weit allgemein bei Plato der Gebrauch der Antwortformeln und das ganze Verhalten des Mitunterredners im Gespräch zur persönlichen Charakteristik gehört. Schwerlich werden z. B. die ernsten Forscher aber schlichten Sprecher Simmias und Kebes — Thebaner überdies — sich in derselben Weise aussprechen, wie ein Phaedrus; da ist besonders nicht dieselbe ausser-

ordentliche Mannigfaltigkeit und Feinheit, aber auch wohl nicht ganz dieselbe dreiste Unbedingtheit der Zustimmungsformeln zu erwarten wie bei Phaedrus; zeigte sich doch auch zwischen diesem und Theaetet der ganz sichere Unterschied, dass der letztere, der an Feinheit und Gewähltheit des Ausdrucks mit dem ersteren wohl wetteifern kann, die stark positiven Zustimmungen keineswegs so wie dieser bevorzugt, sondern seine Zustimmung weit öfter bloss subjectiv und bedingt, wenn nicht zweifelnd, ausspricht. Er ist eben ein angehender Forscher, der redlich mitarbeitet, und nicht, wie Phaedrus, bloss ein dankbarer Hörer. Der Unterschied ist um so bemerkenswerter, da beide Dialoge sich übrigens stilistisch in vieler Beziehung ähnlich, und der Theaetet von beiden sicher der spätere ist [24]).

Auch das aber lässt sich beantworten, weshalb denn Plato dem Sokrates gerade im Phaedrus einen so zustimmungsfrohen Mitunterredner bestellt hat. Vermutlich, weil er für diesmal absichtlich nicht dialektisch untersuchen, sondern endlich einmal in vollem Strome — πλῆρες τὸ στῆθος ἔχων (235c) — sozusagen alles, was er auf dem Herzen hat, und gerade das Positivste, heraussagen will: τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν (247c). Es ist der seltsame Widerspruch dieser Schrift, dass sie zwar die Forderung des Beweisens, der dialektischen Entwicklung in aller Unbedingtheit stellt, aber ihr selber sehr wenig genügt, sondern ziemlich undialektisch Thesen auf Thesen häuft, um sie nur zu überbieten durch noch grössere Verheissungen auf die Zukunft. Da ist in der That nichts von eigentlicher Untersuchung, einer solchen Untersuchung, die vom gründlichen Zweifel anhebt, um ihn desto gründlicher zu

---

[24]) Ausserdem ist zu berücksichtigen (was schon öfter bemerkt worden ist), dass dem wiedererzählten Gespräch nicht die gleiche Lebhaftigkeit des Tons ansteht wie dem dramatisch abgefassten. So kommt z. B. τί μήν; im Staat zwar 34 mal vor, aber nur je einmal mit ἔφη oder ἦ δ' ὅς, sonst also nur in solchen Partieen, wo die Form der Nacherzählung so gut wie vergessen ist und einer rein dramatischen Fassung Platz macht. Ebenso fallen die 6 τί μήν; des Parm. ausschliesslich dem dramatisch abgefassten zweiten Teil zu; während im erzählenden (cap. 1—9 bei Hermann) überhaupt nur 2 mal das im dramatischen Teil ungemein häufige μήν vorkommt (Philos. Monatsh. XXIV 487).

überwinden, wie es in vorbildlicher Weise im Theaetet geschieht. Es ist der Uebermut einer beglückten Ferienstimmung, wie sie diesem echtesten Sokratiker vielleicht nur noch einmal, im Gastmahl, geblüht hat; selbst da übrigens wird doch ganz anders Schritt um Schritt entwickelt. Natürlich weiss aber Plato und betont, dass solches Gebahren nur der kurzen Spielpause erlaubt ist, die er sich für diesmal gegönnt hat und von der er alsbald zurückkehren wird zum ganzen Ernst der Forschungsarbeit. Das erklärt vielleicht zu einem Teile auch die so seltsame Verurteilung alles Schreibens, als sei es ihm eigentlich nie rechter Ernst damit gewesen — wohl auch nicht in der Apologie und im Gorgias, um von Phaedo und Staat nicht zu reden, welche ja nach den Neueren auch dem Phaedrus schon vorangegangen wären! Aber das Gesagte gilt eigentlich und ganz nur von dieser Schrift: sie allerdings soll man nur ansehen wie jene Ziergärtchen zum Adonisfest, in ein paar Tagen künstlich zur Blüte getrieben, während der ganze Ernst des Anbaus der Wissenschaft dem philosophischen Seminar[25]) der Akademie vorbehalten bleibt.

So erklärt sich die Dichterrolle, die Plato dem sich vergeblich sträubenden Sokrates aufdrängt, und so der dankbare Gesprächsteilhaber, der mit dem Köder (der Lysias-Rede) unter dem Mantel ihn listiger Weise hinauslocken muss in den Herrschaftsbereich der Nymphen und Cikaden und seiner eignen unwiderstehlichen Liebenswürdigkeit und unersättlichen Hör- und Redelust. So erklärt sich uns, nüchtern gesprochen, ausser dem Poetischen in Wortwahl, Rhythmik u. s. f., auch die Positivität und Gewähltheit der Antwortformeln.

Der Phaedrus ist, mit einem Wort, in jeder Hinsicht eine so starke Ausnahme unter Platos Schriften, dass es kein Wunder ist, wenn gerade an ihm die Regel der platonischen Stilentwicklung ein Loch bekommt. Ist sie aber an einer Stelle erst durchlöchert, so kann Niemand voraussagen, wie weit das in den Folgen gehen mag. Es wird dann gewiss noch mehr Ausnahmen geben, wenn auch hoffentlich keine mehr von gleicher Stärke. So wäre es ein wahres Wunder, wenn die so einzig geschilderte Ei-

[25]) 276 b σπείρας, e. φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ. 278 b.

genart des Theaetet sich nicht auch in stilistischen Dingen verriete; constatieren konnten wir eine dem Phaedrus vergleichbare Gewähltheit in den Antwortformeln, bei übrigens weit grösserer eigner Beteiligung an der Untersuchung. Plato ist überhaupt kein Mann der starren Regel, nicht als Philosoph, und vielleicht noch weniger als Stilist. So verfehlt es also war, aus seinen im Laufe eines halben Jahrhunderts, oft aus ziemlich zufälligen Anlässen entstandenen Schriften, sei es ein ein für allemal fertiges Lehrgebäude, oder doch eine streng gradlinige Entwicklung seiner Philosophie herauszulesen, so verfehlt ist es, die Entwicklung seines Stils auf irgend ein einfaches Gesetz bringen zu wollen. Es ist noch viel Untersuchung nötig. Die Geschichte des platonischen Stils soll noch geschrieben werden; möchte ein Philologe ersten Ranges sich der so schönen wie wichtigen Aufgabe annehmen.

Jedenfalls ist es etwas zu sanguinisch, auf Grund der bis jetzt vorliegenden Stiluntersuchungen die platonische Frage für bereits „in der Hauptsache gelöst“ zu erklären. Entschlagen muss man sich vor allem der Meinung, dass die auf Stilgründe gestützten chronologischen Schlüsse an sich von unanfechtbarer Objectivität, dagegen die auf Sachvergleichung gegründeten notwendig subjectiv und sozusagen in Jedermanns Belieben gestellt seien. Objectiv, so weit es in philologischen Dingen Objectivität giebt, ist die Constatierung der schwarz auf weiss vorliegenden Thatsachen des Sprachbestands einerseits, des Lehrbestands andrerseits, in jeder einzelnen Schrift, mehr oder minder subjectiv jeder Schluss, der auf der einen oder anderen Grundlage, besser jedoch auf beiden zusammen, die Zeitfolge der Schriften zu reconstruieren versucht. Zahlen beweisen nicht, nur Schlüsse beweisen; Schlüsse aber sind subjectiv, zumal auf einem so hochcomplicierten Gebiet wie dem des Gedankens und seines sprachlichen Ausdrucks.

VII.

Die ethischen Untersuchungen Ludwig Feuerbachs.

Von

Dr. **Wilhelm Wintzer.**

Auf Ludwig Feuerbach als Ethiker hat Fr. Jodl in seiner Geschichte der Ethik mit ganz besondrer Betonung hingewiesen. Aber um ihn nach dieser Seite zu würdigen, genügt es nicht, wie es in der Natur der zusammenfassenden Darstellung Jodls lag, nur einige Hauptpunkte, wenn auch die bedeutsamsten, hervorzukehren. Wir müssen dazu seine ethischen Aussagen möglichst erschöpfend sammeln nnd dann die Verästelung, auf der diese Blüten wachsen, bis zu Stamm und Wurzel verfolgen, aus denen sie hervorgehen, um dadurch schliesslich das abgerundete Ganze auf uns wirken lassen zu können.

Das ist nun freilich besonders auf dem kurzen Raum, wie er uns hier zu Gebote steht, keine leichte Aufgabe[1]). Feuerbachs schriftstellerische Erzeugnisse tragen alle etwas vom Charakter des Impromptu's an sich. Er brauchte „olympische Götterstimmung“ zum Schreiben (Gr. II S. 155)[2]), und er schreibt dann klar, schwung-

---

[1]) Vgl. meine ausführlichere Darstellung: Die natürliche Sittenlehre L. Feuerbach's, im Zusammenhange dargestellt und beurteilt. Leipzig 1898 (40 S.)

[2]) Gr. = Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Leipzig 1874. 2 Bde.

voll, packend und voll drastischer Anschaulichkeit. Aber das hindert ihn, auf begriffliche Durchsichtigkeit, auf das „System“ Wert zu legen. „Systeme sind uns nicht nötig“, sagt er, „aber Recherchen, freie kritisch genetische Untersuchungen thuen uns not“ (W. IV S. 290)[3]. Er wird dabei, ähnlich wie Nietzsche, zum Propheten seiner Sache. Freilich hiesse es, seiner Klarheit bitter Unrecht thun, wollte man nicht auch im Tieferen gewisse deutliche, immer wiederkehrende Grundzüge seines Denkens anerkennen, die deshalb freilich nicht weniger zur Kritik herausfordern. Von ihnen müssen wir bei der Darstellung seiner Ethik auszugehen suchen, um in das Fragmentarische derselben Zusammenhalt zu bringen. Denn auch äusserlich sind seine ethischen Erörterungen, abgesehen von den zusammenhängenderen Fragmenten über den Glückseligkeitstrieb bei Grün (II), abgerissen zwischen andere Abhandlungen in seinen Werken verstreut, wo sie sich am dichtesten im 10. Bande finden.

Feuerbach blieb im Banne Hegels, auch als er ihm längst als philosophischer Naturalist den Rücken gekehrt. Die Spekulation über das Absolute, auf das man ohne erkenntnistheoretische Beklemmungen geradewegs lossteuert, ist ihm als unveräusserliches Erbteil seines Meisters in allen Stadien seiner Entwicklung zu eigen geblieben. Innerhalb dieser Denkrichtung springt er nun aber von der Realität der Idee, an die er ganz und gar nicht mehr glauben konnte, hinüber zu dem Glauben an die alleinige Realität der Natur und ihrer Erkenntnis. Ich spreche absichtlich von einem Glauben. Denn wie schon die Erkenntnistheorie Feuerbachs schwächster Punkt ist, so bemüht er sich auch durchaus gar nicht um eine sorgfältige Begründung seiner Metaphysik. Leichthin und ohne Skrupel lässt er das Denken, für das er als ein, aller Empfindung gegenüber durchaus selbständiges Gewissheitsprinzip noch soeben lebhaft eingetreten war, fallen und erklärt sich für den ausschliesslichen Primat der „Empfindung und Sinnlichkeit“. Zeitlich nur wenige Jahre getrennt, räumlich in demselben Bande vereinigt, finden sich zuerst die Worte: „Der Verstand ist das Mass, das Prinzip seiner selbst; er ist causa sui, das Absolute im Menschen“

[3]) W. = Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke. Leipzig 1846—1866. Bd. I—X.

(W. II 151) und später: „Nicht nur Endliches und Erscheinendes, sondern auch das wahre göttliche Wesen ist Gegenstand der Sinne, der Sinn ist Organ des Absoluten“ (II 328). Er sieht in der Naturwissenschaft (im bewussten Gegensatze zu Kant) die Basis der Philosophie (Gr. II 191; W. II 267 Aph. 3 u. 4). Die Begriffe „Natur“, „Sinnlichkeit“, „Empfindung“, „Gefühl“, „Liebe“ versetzen den an die Naturwissenschaften Gläubigen in einen Rausch, der jeder nüchternen Definition, jeder erkenntnistheoretischen Zergliederung derselben ausweicht. Er gebraucht sie fast synonym (W. II 192, 322 f, 393; X 103, 189), sie offenbaren ihm die „tiefsten und höchsten Wahrheiten“ (II 324).

Aber es wäre Unrecht, wollte man F.'s Bedeutung gerade in diesem gärenden Schaum seiner dogmatischen Metaphysik suchen, wie freilich sein Bewunderer Grün (I 136) nicht ansteht, es zu thun, und wollte man nicht den reinen Wein erkennen, der sich darunter geklärt hat. Man kann F. keinen grösseren Gefallen thun, als dazwischen genau zu scheiden, wenn beides auch in seiner Individualität untrennbar war. Es kam ihm selbst keineswegs in erster Linie auf seine Metaphysik an (Gr. I 135 A. 2; II 309 A. 1), sondern auf das Prinzip sinnlicher Erkenntnis im Gegensatz zur idealistischen Spekulation. Hierfür fühlt er sich hingestellt als Rufer im Streit. Und hier bewährt sich seine grade und gesunde Nüchternheit, indem der Empiriker die Probleme des Ichs und der Aussenwelt, der Gewissheit des Denkens gegenüber der Wahrnehmung, der Seele und des Leibes von ihrem metaphysischen Piedestal herunterholt und zeigt, dass überhaupt alles Denken bereits die Anerkennung eines andern Subjekts ausser mir, das wie ich denkt, voraussetzt, und dass eben die Zustimmung der andern zu meinem Denken das gesündeste, weil fruchtbarste und zuverlässigste uns zu Gebote stehende Merkmal wissenschaftlicher Gewissheit ist (W. II 321, 330, 340, 344 ff.; I. 358 f.). Der empirischen Betrachtung ist der als Seele fixierte Mensch bereits eine willkürliche Abstraktion. „Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des physischen sowohl wie des geistigen“ (Gr. II 288). „Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist darum das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewiss-

heit von dem Dasein andrer Dinge ausser mir ist für mich vermittelt durch die Gewissheit von dem Dasein eines anderen Menschen ausser mir“ (W. II 330). Die naturwissenschaftliche Gewissheit, d. h. die auf allgemein anerkannte sinnliche Wahrnehmungen gestützte, ist ihm Typus und Ideal aller Gewissheit. Zum Wissen darf nur gezählt werden, was so nach dem Vorbild theoretischer naturwissenschaftlicher Wahrheiten allgemein zugestanden ist. Als echter Positivist bekennt sich F. mit den Worten: „Ist auch wenig, was wir wissen, dieses bestimmte Wenig ist doch mehr als das nebelhafte Mehr, das der Glaube vor dem Wissen voraus hat“ (Gr. II 313 A. 5).

Entsprechend diesem Prinzip „sinnlicher Erkenntnis“ im Gegensatz zum bloss Gedachten sucht er bereits als Religionsphilosoph den untrennbaren Zusammenhang aller religiösen Ideen mit allgemein menschlichen Trieben und Wünschen nachzuweisen, die jeder in sich fühlt. Auf dieselbe Grundlage versucht er nun auch die Ethik zu stellen. Von einer breiten naturwissenschaftlichen Basis aus, die auch die Tierwelt prinzipiell in die Betrachtung hineinzieht, will er die sittlichen Ideen des Guten, des Gewissens, der Pflicht und den sittlichen Glauben daran zu erklären versuchen. Ihm winkt dabei die lockende Aussicht, dass solcher naturwissenschaftlichen Erklärungsweise eine gleiche allgemeine Zustimmung sicher ist, wie allen objektiv anerkannten Wahrnehmungen. Und in der That liegt in diesem Versuche das Bedeutsame an der Ethik Feuerbachs. Er möchte gewisse theoretische Grundlagen der Sittenlehre ein- für allemal festlegen. Freilich werden wir bald genug sehen, wie wenig Schritte er auf diesem festen Boden wagen konnte, wie bald ihm diese Methode versagte, und wie dann der nüchterne theoretische Denker wieder den, Lieblingsmeinungen verfechtenden Propheten und praktischen Mystiker zu Hülfe zu rufen sich gezwungen sah.

F. fragt nun überhaupt nicht zuerst, was führt zum sittlichen Wollen? Das würde den Wertbegriff „sittlich“ bereits voraussetzen; sondern was treibt zum Handeln überhaupt? Und hier erhofft er diese allgemeine Zustimmung, wie sie die alltäglichsten Wahrheiten finden, wenn er jegliches menschliche (ja

auch das tierische) „Wollen“ [4]), also auch ethisches Handeln und Urteilen, auf ein treibendes Grundprinzip zurückführt, auf den Trieb nach Glückseligkeit. Er ist ihm der eigentliche „Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt“ (Gr. II 253). Die einzelnen Triebe, Nahrungs-, Bewegungs-, Zeugungs-, Arbeitstrieb etc., sind nur Arten des Glückseligkeitstriebes, der der Sinn dieser einzelnen Triebe ist. Denn bei Wirksamkeit eines oder mehrerer derselben erscheint doch stets die Glückseligkeit als das eigentliche angestrebte Ziel, d. h. „der Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins .... wo ein Wesen die zu seinem individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe undehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt“ (a. a. O.). „Jeder Trieb ist daher ein anonymer, weil nur nach dem Gegenstande, worein der Mensch sein Glück setzt, benannter Glückseligkeitstrieb“ (W. X 60). Somit ist „die unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung“ alles Wollens „Wille ist Glückseligkeitswille“ (Gr. II 253). Beim scheinbar gleichgültigen Wollen des Alltagslebens, wobei natürlich nur sehr selten eine Reflexion auf das eigne Wohl stattfindet, erscheint es F. nicht schwierig, den dennoch stets unbewusst wirksamen Keim von Glückseligkeitswillen aufzuweisen. Schwieriger da, wo ein direktes Wollen der Unseligkeit vorzuliegen scheint, z. B. bei den Selbstquälereien des katholischen Asketen. F. erwidert darauf: Das Glückseligkeitswollen bleibt dennoch wirksam, denn der Sinn, die Absicht des Asketen ist auf die himmlische Wonne gerichtet, die er durch seine Askese zu erringen hofft (267). Dieselbe Absicht eines Tauschhandels treibt den Buddhisten in das Nirwana (265), den Lebensmüden in den Tod (257 cf. W. X 42 ff.). Noch vor dem Tode geniesst er in dem Gedanken des Nichtmehrseinwerdens ein höheres Glück, als im Gedanken der Fortsetzung seiner Leiden. Der Zustand, gar nicht mehr zu sein, erscheint ihm erträglicher als sein jetziger. Auch was dem Einen eine Wohlthat ist, kann doch dem Andern eine Qual dünken, z. B. die Wohlthat des Waschens dem Hottentotten (Gr. II, 280, 284). Die Glück-

[4]) Beide will er prinzipiell zusammenbegreifen, ohne auf die Tiere weiterhin Bezug zu nehmen, vgl. W. II 343, § 54, 371 f.

seligkeit ist also je nach Individualität verschieden, und sie wird entweder direkt oder indirekt erstrebt. Einen Widerspruch aber gegen die Wahrheit: „ich will, heisst, ich will glücklich sein“ (W. X 65) giebt es schliesslich nicht.

Der Naturtrieb nach Glückseligkeit ist auch in F.'s Religionsphilosophie bereits das eigentlich zu grunde liegende Erklärungsprinzip. Denn was er dort Wunsch, Egoismus, Trieb zur Illusion nennt, läuft begrifflich auf denselben Glückseligkeitstrieb hinaus, dem er erst am Ende seines Lebens eine so begeisterte Abhandlung weihte. Er ist sein psychologischer Grundbegriff, ähnlich wie Schopenhauer der Wille zum Leben, mit dem bedeutsamen Unterschiede, dass F. ihm nicht, wie Schopenhauer, metaphysische Bedeutung beilegt, sondern ihn nur als empirisches Erklärungsprinzip der menschlichen Willensthätigkeit handhabt (Gr. II. 135).

Die intensivste Form des Glückseligkeitstriebes in jedem lebenden Wesen ist nun von Natur der Geschlechtstrieb. Ihm verdankt das Individuum seine Existenz. In ihm fühlt jedes Individuum sich zur Befriedigung seiner Glückseligkeit einfach von Natur auf ein Du hingewiesen — ja in der „Liebe“ (dazu erweitert F. sehr bald den Geschlechtstrieb) befriedigt das Individuum den andern umsomehr, als es sich selbst befriedigt (W. X 69; Gr. II 289). Somit ist F.'s empirischer Betrachtung der Mensch (ihn ohne seine geschlechtliche Entstehung zu denken, ist Phantasterei) ein von Natur soziales Wesen. Und ohne dass er psychologisch oder entwicklungsgeschichtlich zwischen Geschlechtstrieb und andern sozialen Trieben zu vermitteln suchte, erweitert sich ihm der Begriff Liebe unter der Hand zu einem Sammelbegriff für all diese sozialen Triebe. Alles was Comte die altruistischen Triebe, was Schopenhauer Mitleid nennt, was man als Trieb nach Heerdendasein bezeichnen könnte, das Mitwissen, Mitfüh'en und Mitdenken mit andern, das, was F. Empfindung, Beweis in uns für die Realität eines Menschen ausser uns, logisches Identitätsbewusstsein nennt, alles dies vereinigt sich ihm in dem Begriffe „Liebe“. Er denkt sich all diese Triebe offenbar aus dem Geschlechtstrieb durch Zeugung und Vererbung und Zusammenleben der Menschen hervor-

gegangen, macht aber keinen Versuch, entwicklungsgeschichtlich irgendwie diesen Prozess aufzudecken. Hier steht der Schüler in seiner „zeitlosen“, absoluten, dogmatischen Behandlung des Gegenstandes tief unter dem Meister Hegel und seiner grossartigen geschichtlichen Anschauungsweise der Dinge[5]).

Es ist nun weiterhin nicht zu verkennen, dass F. zwischen den beiden Begriffen „Glückseligkeitstrieb“ und „Liebe“, die ihm keineswegs von Natur nur Gegensätze sind, als Erklärungsprinzipien der Moral hin- und herschwankt. Denn, nicht zu vergessen, auf Erklärung des moralischen Handelns und Beurteilens allein kam es ihm an, nicht wie Kant, in einer praktischen Ethik unsre sittlichen Ueberzeugungen zu analysieren und die sittlichen Normen nach Auffindung eines Kennzeichens reiner Sittlichkeit an diesen Prinzipien zu prüfen und systematisch zu ordnen. Seine Tendenz ist die entgegengesetzte: auch das scheinbar idealste Handeln in seinen natürlichen Bedingungen zu begreifen. Und „Natur“ ist auch das Bindemittel zwischen den oben besagten zwei Moralprinzipien, sodass sie sich so formulieren lassen: Von Natur strebt alles Lebende nach individueller Glückseligkeit, aber ebensogut hat die Natur in und mit jenem Streben den Menschen von vornherein mit sozialen Trieben ausgestattet und dadurch zum ethischen Handeln angelegt.

Das freilich steht ihm unerschütterlich fest, dass die Wirksamkeit dieses, alles Handeln regierenden Glückseligkeitstriebes, dann überhaupt noch nicht unter die sittliche Beurteilung fällt, wenn sie nur das Individuum selbst betrifft, ohne dass dadurch irgendwie fördernd oder schädigend in die Sphäre des Andern eingegriffen würde. Sogenannte Pflichten gegen uns selbst sind vielmehr entweder diätetische Klugheitsregeln, die uns der eigne Egoismus eingiebt, (Gr. II 278) oder indirekte Pflichten gegen andre (289). „Denn Moral eines für sich gedachten Individuums ist eine leere Fiktion“ (287). In diesem Sinne

[5]) Aehnlich urteilen W. Wundt, Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1892, S. 389 und Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, ebenda 1889, II, S. 274, auch Fr. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, ebenda 1888, S. 36.

allerdings ist „nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige Glückseligkeit das Prinzip der Moral“ (W. X 67). „Geschlechtstrieb“, „Liebe“, „dualistischer Glückseligkeitstrieb“ (Gr. II 289) sind angeborene Triebe, die das moralische Handeln und die Anerkennung von Pflichten gegen andere natürlich begreiflich machen.

Freilich kann ich allein aus der Erfahrung meines eignen Glückseligkeitstriebes wissen, was dem andern angenehm ist. Für wen hierbei, wie für Schopenhauer, „Glückseligkeit nur Selbstsucht oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit des andern keine Wahrheit“ (Gr. II 295). Ueberdies ist der individuelle Glückseligkeitstrieb, mag er auch noch so oft mit dem andrer zusammenfallen und so als Familien-, Gemeinde-, Korporations-, kurz sozialer Egoismus den Schein des Individuellen verlieren (W. VIII 393), doch eine sich der empirischen Betrachtung weit allgemeiner und offner darbietende Triebfeder in der gesamten Menschheit, als die Sympathiegefühle. Zeigt doch die Erfahrung selbst schon in der Familie, dass nur durch Zwang dem Kinde die Anerkennung des Rechtes auf gleiche Glückseligkeit seiner Geschwister abgerungen zu werden pflegt (Gr. II 289). Und das jedenfalls steht fest, dass sich viel leichter die Sympathiegefühle auf den Egoismus als dieser auf jene zurückführen lassen. So kommt es, dass F. sehr bald wieder den „zweiseitigen Glückseligkeitstrieb“ fallen lässt und alle sittlichen Normen aus jenem obersten Triebe nach eigener Glückseligkeit abzuleiten unternimmt. Wir können deshalb Starcke[6]) nicht beipflichten, wenn er allzuweitläufig F.'s Begriff „Liebe“ als sein Moralprinzip über F.'s eigne Aussagen hinaus auszuspinnen sich bemüht. In F.'s zusammenhängenden ethischen Ausführungen stehen vielmehr immer die Begriffe „Egoismus“, „Glückseligkeitstrieb“, „Selbstliebe“ im Mittelpunkte.

Allerdings ist hierbei eines nicht zu übersehen. So rein im Rahmen theoretischer Erklärung der sittlichen Thatsachen, wie sich bisher unsre Darstellung von F.'s ethischen Untersuchungen be-

[6]) C. N. Starcke, L. Feuerbach, Stuttgart 1885, S. 273 ff.

wegte, weil wir darin das eigentlich Charakteristische und Bedeutsame seiner Ethik erkennen, hält er sich selbst keineswegs immer. Auch hier wieder durchbricht seine praktische Tendenz die theoretische Erörterung: wieder zurückzurufen von der idealistischen Verflüchtigung der Dinge in Gedanken und besonders von der idealistischen Selbsttäuschung der Kantischen Moral, welche bei eigentlich sittlichen Handlungen von der eignen Glückseligkeit gänzlich abstrahieren zu können vermeinte, zur sinnlichen Wirklichkeit, zu den unveräusserlichen empirischen Bedingungen alles Handelns. Darum zieht sich durch die theoretische Erörterung beständig die Forderung hindurch: Weil wir überhaupt niemals ohne Beteiligung des Glückseligkeitstriebes handeln können, so darf kein Sittengebot Unseligkeit von uns verlangen. Vielmehr ist grade an der Harmonie von Pflicht und Neigung die rechte Sittlichkeit zu erkennen[7]) (W. III 370 ff.; VIII 45 1 f.; II 393 A. 5; Gr. II 181 f. etc.). F. ist also gleichzeitig praktischer Ethiker, der auf grund des Seins ein Sollen postuliert. Er muss sich darum auch die Beurteilung als solcher gefallen lassen.

Zunächst haben wir aber noch bei seiner interessanten kausalen Ableitung der sittlichen Begriffe: Gut und Böse, Gewissen, Recht, Gesetz, Pflicht und Tugend von dem natürlichen Glückseligkeitstriebe oder Egoismus zu verweilen. Immer wieder hebt er hervor, dass ihm diese letzteren beiden Begriffe überhaupt als angeborene und nie veräusserbare Triebe gar nicht unter die sittliche Beurteilung fallen. „Es giebt eine von meinem Wissen und Wollen ganz unabhängige Selbstliebe, die man so wenig von mir nehmen kann als meinen Kopf, ohne mich selbst gradezu totzuschlagen" (Gr. II 282). „Lieben heisst, andern wohlwollen und wohlthun, also die Selbstliebe andrer als berechtigt anerkennen. Warum

[7]) Zu abseits von diesen Zusammenhängen stehen auch seine früheren Ausführungen über die „Liebe" in den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", die er bei seinen späteren eigentlichen ethischen Erörterungen nicht mehr in den Vordergrund rückt (Gr. II 270 f.): dass die Liebe nicht nur „konservative Lebenswärme, sondern zugleich auch ein verzehrendes Feuer" ist, also das moralische Moment der Selbstaufopferung zu gunsten des geliebten Gegenstandes und der künftigen Generation enthalte (W. III 24, 31 f.; VII 225).

willst du aber an dir verleugnen, was du an andern anerkennst?" (W. II 413 cf. I 392; Gr. II 303). Er verlangt, diesen „unwillkürlichen und arglosen" Egoismus (Gr. II 295) nicht ferner zu brandmarken, sondern feierlich in den „Adelstand der Moral zu erheben" (Gr. II 277). Denn nur durch ihn habe ich auch Kunde vom Wohl und Wehe des andern (293 cf. W. IX 171; X 68). F. kann deshalb das Gute definieren als das Sollen, „das dem Egoismus aller Menschen entspricht, das Böse als das, was dem Egoismus einzelner Menschenklassen, folglich nur auf Kosten andrer entspricht und zusagt" (W. VIII 398 f.). Das Gewissen ist ihm kein überzeitliches, wunderbares Vermögen wie Kant (X 90; Gr. II 302); es stammt „aus dem Gehör, aus den Augen" (W. IX 169 ff.), es ist das infolge sittlicher Erziehung durch andre „an die Stelle des verletzten Du sich setzende Ich, nichts andres als der Stellvertreter der Glückseligkeit des andern auf Grund und Geheiss des eignen Glückseligkeitstriebes" (W. X 73; Gr. II 299), die deutlichste Manifestation des geistigen „Sozialismus, der Gemeinschaftlichkeit" unter den Menschen (Gr. II 299). Alle Gesetze und Sittengebote aber stammen „von der Gattung unsrer Triebe" ab, der „Sinn der Tugend ist der Trieb" (W. III 371 f.), und „unsre Fehler sind nur die Incognitos unsrer Tugenden" (VI 392). Was einer Gemeinschaft Naturtrieb war, erhob sie zum Gesetz. Die Rechtsordnung ist „die durch die Anerkennung der Selbstliebe andrer sich selbst Anerkennung und Geltung verschaffende und sichernde Selbstliebe des Menschen" (IX 172; X 66); das Gesetz ein von der höchsten Macht verbürgter Wunsch (X 92) oder der mit dem Glückseligkeitstriebe andrer in Einklang gesetzte Glückseligkeitstrieb (X 60, 93). Der „Sinn" der Tugenden. z. B. der Ehrlichkeit, ist der Egoismus, der nicht bestohlen, der Wahrhaftigkeit, der nicht belogen sein wollte u. s. w. So ist das Bildungsgesetz aller rechtlichen und moralischen Vorschriften, dass eine Gemeinschaft verlangt: die Individuen sollen, falls sie mit, von ihr selbst abweichenden individuellen Trieben ausgestattet sind, „durch ihren Willen sein, was sie selbst aus Naturnotwendigkeit ist" (X 107 cf. 108). Wer darum nur nach der Vorschrift, nicht mit eignem Trieb, mit Neigung handelt, kann unmöglich die Pflicht im wahren Sinn

erfüllen; er handelt vielmehr „affig", wiederholt Worte, ohne ihren Sinn zu kennen (III 371). Wir sollen einen Trieb mit Hülfe des andern überwinden (X 77 f., 85; VIII 451), und echte Tugend stellt sich darum nach F. stets als die glückselige Tugend dar, die ein natürliches Kind der Neigung ist und deshalb nicht danach verlangt, als Tugend erst noch anerkannt zu werden (III 372). Der tugendhafte Mensch handelt vielmehr nach dem schlichtesten und wahrsten moralischen Grundsatz: „Alles was ihr wollt, dass euch die Leute thuen, das thut ihr ihnen." Er trifft das Herz, weil er den eignen Glückseligkeitstrieb zu Gewissen führt (Gr. II 294, 183; W. IX 171; VIII 389).

Aus dem Glückseligkeitstrieb, der im Laufe der Zeit in Gestalt sich ablösender Triebe auftritt, sucht F. nun auch das Problem der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zu lösen. Der Wille war ihm nicht etwas Besondres neben den Trieben, sondern entsprechend seiner Gleichsetzung von Wille und Glückseligkeitswille nur der Gattungsbegriff für die Triebe. Auch der Glaube an die Willensfreiheit ist daher als natürliche Wirkung unsrer angeborenen Triebe zu verstehen. Aber F. verwahrt sich hier ausdrücklich: weder den Willen als frei noch als unfrei erweisen zu wollen. Er will auch hier nur erklären und verstehen, weshalb wir uns für frei halten, und wo die Grenzen unsrer Freiheit liegen (Gr. II 318 f. A. 7, W. X 40, 82).

Heute vollziehe ich in gewisser Stimmung, ganz eingenommen von einer Situation oder Leidenschaft eine Handlung, die ich morgen missbillige, da ich mich in veränderten Umständen und veränderter physisch-psychischer Verfassung befinde, sich also auch in mir andre Associationen vollziehen. Gestern handelte ich notwendig so — aber da ich in subjektiver Notwendigkeit handelte, die für mein Gefühl Freiheit ist (X 76 cf. I 111; V 227 f.; Gr. II 34), reflektierte ich nicht über die mich eigentlich bestimmenden Triebe; sondern im Gedächtnis bleibt mir nur der bewusste Grund meines Handelns, die äussere Veranlassung. Auf grund davon nur glaube ich heute, dass ich ebensogut auch anders hätte handeln können. „Ich möchte mein aposteriorisches besseres (mir heute besser erscheinendes) Wissen nun auch zum apriorischen machen" (X 91)

und komme so zu dem Glauben, dass ich überhaupt zwischen den verschiedensten Möglichkeiten zu wählen imstande bin. Dabei konstatiert nun aber F., dass doch niemals der Mensch im Sinne einer allgemeinen Unbestimmtheit frei sein will, sondern grade frei „nur im Sinn und Namen des Glückseligkeitstriebes" (Gr. II 254 cf. 320 A. 6). Der Wunsch ist eben vor allem hier der Vater des Gedankens. Im eigentlichen theoretischen Sinne frei ist der Mensch nur in unbedeutenden, für sein Wohl und Wehe ziemlich gleichgültigen Handlungen. Nur in solchen Augenblicken sowie da, wo etwas zu bereuen ist, reflektiert er über seine Freiheit. Aber grade, wo er nicht reflektiert, ist er am freiesten, d. h. da, wo er sich ganz in Uebereinstimmung mit dem angeborenen Glückseligkeitstriebe fühlt. Da ist seine Heimat, und in der Heimat fühlen wir uns frei (Gr. II 34). Subjektive Notwendigkeit und Freiheit sind hier also identisch. Aber der andere muss diese subjektive Notwendigkeit auch respektieren! Nicht nur schon der leibliche Organismus setzt unsrer Freiheit unüberwindliche Schranken, was der Idealist oft genug vergisst (X 171, 47, 176—184, 113), sondern auch der uns angeborene individuelle Glückseligkeitstrieb. Höchstens die Zeit kann einigermassen Wandel schaffen, denn der sittliche Wille ist nicht mehr und nicht weniger überzeitlich als der Wille überhaupt [gegen Kant] (X 53—55). Mein Sein aber ist meiner Schuld entzogen; hier endet mit meiner Freiheit auch meine Verantwortlichkeit (58).

Im Vorstehenden ist versucht worden, möglichst kurz den geschlossenen Zusammenhang der ethischen Aufstellungen F.'s hervorzukehren. Für Weggelassenes, über das sich F. gleichwohl verbreitet, verweise ich auf meine oben zitierte weitere Ausführung. Denn F. handelt je nach Stimmung und Anlass auch über Punkte, die nicht unmittelbares Glied jener Zusammenhänge sind. Dem Systeme ist er eben abhold. Aber die Skizze dürfte genügen, um sich ein Bild seiner Ethik zu machen und zu einem Urteile darüber zu gelangen. Es kam F. alles darauf an, die Sittlichkeit als etwas Naturgewordenes zu begreifen. Er will nicht sittliche Begriffe auf andre von Werturteilen irgend welcher Art gefärbte

Begriffe — wie auch der bald wieder verlassene Begriff „Liebe" ein solcher sein würde — zurückführen, sondern auf das vom sittlichen Gesichtspunkte aus neutrale Gebiet der Natur. Er versteht die Sittengesetze als durchaus natürliche Folgeerscheinungen dem Menschen angeborener Triebe. Aber so viel Sicherheit der Erkenntnis dieser Standpunkt auch verheisst, und so prinzipiell berechtigt er ist: die Sittenlehre auf dem festen Boden allgemeiner naturwissenschaftlicher Denk- und Anschauungsweise aufzubauen — solange die Naturerkenntnis nicht jene von F. mit fast religiöser Innigkeit erträumte Höhe erreicht hat (II 341, 343; I 374, 369 f.; VIII 141; VII 275), wird sich ein solcher Standpunkt stets abgesehen von einzelnen brauchbaren Wahrheiten für die praktischen Aufgaben der Ethik als höchst unfruchtbar erweisen. Die theoretische Methode fern den geschichtlichen Verhältnissen, die den Menschen abstrakt wie eine Spezies in der Zoologie behandelt (vgl. Gr. I 135 A. 2), der jedes Beispiel nur ein Typus für die ganze Menschheit ist, kann wohl die für jede wissenschaftliche Ethik notwendigen psychologischen Vorbetrachtungen geben, die die unveräusserlichen Naturgrundlagen alles Handelns festlegen. Sie kann aber aus sich selbst heraus niemals erspriesslich die zahlreichen Fragen der Ethik nach den praktischen sittlichen Normen und Massstäben, Grundsätzen und Zwecken beantworten. Hierzu ist die bewusste Anerkennung der Realität derjenigen Werte erforderlich, die sich für die menschliche Erkenntnis aus der praktischen Entfaltung der menschlichen Natur in Religions-, Sitten-, Kultur- und Staatengeschichte ergeben. Nur im Anschluss hieran kann die Ethik das leisten, was sie für Politik, Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Pädagogik zu leisten berufen ist. Ja selbst wenn der Ethiker sich bewusst mit in seine Volksindividualität und Zeit hineinrechnet, wird das der Ethik von grösserem Vorteil sein, als wenn, wie nun doch einmal unvermeidlich ist, das zumeist unbewusst geschieht. Um so die Ethik zu schreiben, dazu fehlte F. selbst das geschichtliche Interesse und der lebendige Zusammenhang mit den sittlichen Problemen seiner Zeit. W. Bolin[8]) entwirft uns

---

[8]) Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, Stuttgart 1891, S. 164 f., 172 f., 178, 210 ff.

ein Bild seines Lebens und Charakters, das ihn als den weltabgewandten, unpraktischen, nur auf seine Probleme sinnenden Einsiedler von Bruckberg und vom Rechenberge zeigt, dem in manchen Dingen des wirklichen Lebens eine fast kindliche Unerfahrenheit eignete. Selbst den für sein Lebensschicksal so entscheidenden Ereignissen von 1848 stand er als gänzlich Unbeteiligter fern. Denn für Politik fehlte ihm jedes reale Interesse und Verständnis. Nur in seinem erbitterten Kampfe gegen Religion und Theologie und gegen den philosophischen Idealismus, „die verkappte Theologie", blieb er sich treu, und nur dies brachte ihn in Zusammenhang mit den demokratischen Doktrinären seiner Zeit. In dieser einseitigen Tendenz, Naturerkennen an die Stelle alles Glaubens, aller Spekulation, aller Ueberlieferungen als höchste und einzige Norm zu setzen, besteht die dürftige praktische Seite, die seiner Ethik abzugewinnen ist. Aus dieser Tendenz, den Glauben an die Natur gegen allen überlieferten Idealismus auszuspielen, ist auch seine theoretische Ethik hervorgewachsen. Dieser Punkt ist es aber auch, wo er dem rein theoretischen Verhalten untreu wird, und der Starcke[9]) das Recht zu der Annahme streitig macht, als hätte F. aus rein methodologischen Gründen auf weitere praktische Ausführung der Ethik verzichtet. Es muss ausgesprochen werden, dass er nach seiner einseitig theoretisch veranlagten Individualität dazu einfach nicht imstande war. Hier wird er auch zum Propheten der Natur, der in optimistischer Weise alles von ihr erwartet, alle „wirklichen" Wünsche der Menschen von ihr in der Zukunft erfüllt sieht (I 369f.). So sehr er auch sonst jede Beantwortung nach dem, was sein soll, ganz einfach dem Individuum anheimgiebt (VII 104f.), was von seinem theoretischen Standpunkte aus auch das einzig Konsequente ist, verlangt er doch ausdrücklich von dem „Ueber", wie er es nennt, von dem Lebensideal, dem Endzweck des Individuums, dass es „ein menschliches Ideal und Ziel sei" (VIII 137). Das heisst aber für ihn, ein Lebenszweck, der auf Grund jener dürftigen sittlich-neutralen Naturerkenntnis des Menschen gewonnen wurde. Na-

---

[9]) S. 273f.

turerkennen war, um mit ihm selbst zu reden, der individuelle Gegenstand seines eignen Glückseligkeitstriebes geworden. Denn nur dies Erkennen schien ihm in seiner Allgemeingültigkeit der geeignete Halt, der an die Stelle der von ihm in Trümmer geschlagenen religiösen Ueberzeugungen zu treten imstande war. Das Streben nach dieser unumstösslichen Erkenntnis war darum Kern, Anfang und Ende seiner gesamten Philosophie.

VIII.

Les traductions françaises de Hobbes sous le règne de Louis XIV.[1]

Par **G. Lacour-Gayet** à Paris.

Hobbes, qui s'était réfugié en France au moment de la révolution d' Angleterre[2]), vit ses idées politiques accueillies avec faveur sur cette terre d' exil; elles y furent traduites dès leur apparition. Plus tard, au cours du règne de Louis XIV. des traductions nouvelles ou des adaptations les répandirent davantage dans le public français. La présente note a pour but de mettre en lumière quelques détails peu connus dans l'histoire des oeuvres du philosophe anglais.

„Il est l'un de ces trois qui composent dans l'estime que j'en fais le triumvirat des philosophes de ce siècle. Oui, Hobbes, Gassendi et Descartes sont trois personnes que nous pouvons opposer à tous ceux dont l'Italie et la Grèce se glorifient.“ Ainsi s'exprimait, en 1649, Samuel Sorbière, qui publiait la première

[1]) Extrait d'un ouvrage qui vient de paraître (décembre 1898), sous ce titre: l'Éducation politique de Louis XIV (Paris, Hachette, in-8, x-412 pages).

[2]) Un compatriote de Hobbes rapporte, à propos du séjour de celui-ci à Paris, un détail intéressant. „7 septembre 1651. J'allai, ce jour-là, voir M. Hobbes, le fameux philosophe de Malmesbury, que je connaissais de vieille date. Je vis de sa fenêtre la marche triomphale du jeune roi de France se rendant au parlement pour la déclaration de sa majorité.“ *Evelyn*, Extraits, à la suite du Voyage de *Lister* à Paris en 1698 (Paris, 1873, in-8), p. 274. Il est curieux d'apprendre que le théoricien du despotisme vit passer sous ses fenêtres „la marche triomphale“ de Louis XIV.

traduction française du *De Cive* de Hobbes[3]). Pour mieux recommander au public un auteur dont le nom n'était pas encore sorti d'un petit cénacle d'intimes et dont c'était comme le premier écrit, le traducteur invoquait le témoignage de deux penseurs amis du philosophe anglais. „C'est un ouvrage hors du commun, lui écrivait Gassendi (28 avril 1646), et digne d'être lu de tous ceux qui ont le goût relevé au-dessus du vulgaire. Je vous avoue que je ne connais personne qui pénètre plus profondément que ce rare auteur dans les matières qu'il traite, ... ni qui manie plus adroitement des questions épineuses ..." Le P. Mersenne ne parlait pas avec moins d'admiration (lettre du 25 avril 1646) de „ce rare ouvrage *Du Citoyen* de l'incomparable monsieur Hobbes ... Ce livre vaut un trésor et il serait à désirer que les caractères dont on l'imprimera fussent d'argent." La traduction de Sorbière trouva des lecteurs; car elle fut rééditée en 1651, avec l'addition curieuse sur le titre de l'adjectif „bon" précédant le mot „citoyen", et il en parut encore, en 1652 et en 1653, sous un titre un peu différent[4]), une sorte de contrefaçon, où le texte français de 1649 était notablement abrégé.

Quand Sorbière publia pour la première fois sa traduction, les circonstances ne paraissaient pas favorables à un livre qui établissait, *more geometrico*, avec une force d'argumentation jus-qu'alors inconnue dans l'étude des questions politiques, la nécessité du despotisme sans limites et de l'obéissance sans conditions; cependant, malgré la Fronde, Hobbes avait été lu et compris. Mais après l'échec de cette tentative de révolution et la misère générale qu'elle avait amenée, il semblait que les idées du publiciste anglais répondissent à merveille à l'état général des esprits, car elles donnaient satisfaction à ce besoin d'un pouvoir fort, qui était à cette époque le vœu unanime du pays. Si le jeune roi qui grandis-

[3]) *Éléments philosophiques du citoyen. Traité politique où les fondements de la société civile sont découverts*, par Thomas Hobbes, et traduits en français par un de ses amis. Amsterdam [Paris], 1649, petit in-8, 448 pages. Voir l'épître dédicatoire, signée Sorbière, à l'ambassadeur du roi de Danemark auprès des Provinces-Unies.

[4]) *Le Corps politique ou les Éléments de la loi morale et civile ...*, par Thomas Hobbes, traduit ... par un de ses amis. S. l., 1652; Leyde, 1653.

sait aux côtés de Mazàrin songeait un jour à établir sa souveraineté en dogme, il devait commencer par prendre connaissance des écrits du théoricien du despotisme. En 1660, un nouveau traducteur, François Bonneau, seigneur du Verdus, qui appartenait à une famille de magistrats du parlement de Bordeaux, dédiait à Louis XIV *les Éléments de la politique de Monsieur Hobbes*[5]).

Le privilège accordé au traducteur le louait d'avoir montré „combien il importe à nos sujets de vivre en paix selon nos lois"; l'imprimeur vantait aussi cette traduction, qui montrait si bien „l'obéissance sans réserve" que le sujet doit au roi; mais personne ne parlait mieux de l'excellence des idées de l'auteur du *De Cive* et du *Leviathan*, et en particulier de leur utilité pratique au point de vue du règne futur de Louis XIV, que le traducteur lui-même, „ami intime" de Hobbes, dans son épître au roi.

Jamais, pendant tout votre règne, disait-il à Louis XIV, vos sujets ne vous offriront „rien de plus grand et de plus beau que ce livre, rien de plus utile et je dirai nécessaire, rien de si digne d'un grand roi... Euclide et M. Hobbes ont vu les choses à fond, ils les ont connues par leurs principes et éléments... Et comme on ne saurait rien démontrer que par les *Éléments d'Euclide* aux sciences mathématiques..., aussi on ne peut démontrer que sur les *Éléments de Monsieur Hobbes* les vérités qui rendent sage, je veux dire les devoirs et offices des hommes dans la vie civile, et leur obligation de vivre en paix entre eux selon les lois et d'obéir en toutes choses à leur roi. Plût à Dieu, Sire, qu'on eût enseigné dès longtemps à vos sujets ces deux livres d'*Éléments*; et quand cela n'a pas été, Dieu veuille que ce soit bientôt; c'est le vrai moyen qu'ils raisonnent juste et qu'ils sachent leur devoir, et ainsi c'est le vrai moyen qu'ils soient gens de bien et fidèles..." Développant cette idée, que l'intérêt du roi est de faire enseigner à ses peuples la vraie et bonne politique, le traducteur en arrive

---

[5]) *Les Éléments de la politique de Monsieur Hobbes*, de la traduction du sieur du Verdus. Paris, 1660, in -4. Privilège du 29 septembre 1653; achevé d'imprimer le 30 avril 1660. Le privilège et l'avis de l'imprimeur donnent des renseignements sur le traducteur. — Cette traduction a paru en même temps en format in -8, Paris, 1660; achevé d'imprimer le 4 mai 1660.

à demander à Louis XIV la création d'un enseignement officiel en France des théories de Hobbes. „J'oserais assurer, Sire, que s'il plaît à Votre Majesté que quelques professeurs fidèles en lisent dans vos États cette traduction ou autre meilleure, on n'y verra de tout son règne ni sédition ni révolte.“ Louis XIV, sollicité, à la veille de son règne personnel, de faire de la philosophie politique de Hobbes le programme d'un enseignement obligatoire pour les jeunes Français, qui leur apprendra à bien raisonner et qui le garantira lui-même contre le retour des mauvais jours de son enfance: l'idée est curieuse, par l'association qu'elle établit entre ces deux noms sans relations l'un avec l'autre, le nom du théoricien du despotisme et le nom du prince qui devait en être l'incarnation; mais elle se comprend fort bien. Car, si jamais le despotisme songe à justifier ses actes, il ne pourra mieux le faire qu'avec les démonstrations du penseur qui a voulu fonder la tyrannie sur les principes de la raison et de l'intérêt bien entendu.

Malgré la supplique de Du Verdus, Hobbes ne reçut pas droit de cité dans les universités françaises; mais son influence ne se fit pas moins sentir parmi nos publicistes. Vingt-cinq ans environ plus tard, elle inspirait encore deux traités de droit politique, aussi curieux que peu connus, dus à des écrivains français.

Jurieu, dans sa XVII[e] et dans sa XVIII[e] *Lettre pastorale* (1[er] et 15 mai 1689), disait de l'auteur du *Traité du pouvoir absolu des souverains*, qu'il était de „ceux qui outrent tout et qui ne comprennent rien; il ne leur coûte pas plus de fouler aux pieds tout le bon sens que d'en fouler aux pieds une partie.“ L'auteur que Jurieu malmène ainsi, sans le nommer d'ailleurs, car il n'avait pas signé son livre, était un ministre calviniste de Saintes, Élie Merlat, refugié à Lausanne, et pourvu d'une chaire de théologie dans cette ville. Son livre n'était autre que le code de l'absolutisme, sous la forme la plus achevée que l'on puisse imaginer. Pour établir cette thèse qui peut paraître singulière sous la plume d'un réfugié écrivant en 1685, l'auteur invoquait, entre autres raisons, les arguments mêmes de Hobbes; il faisait bien quelques réserves d'ordre théologique, pour ne pas donner lieu de penser que les sentiments „excessifs“ de Hobbes fussent à son

goût[6]); mais il renvoyait aux *Principes de la Politique* de l'écrivain anglais, comme à la source de quelques-unes de ses idées personnelles.

L'autre écrivain français qui s'inspire de Hobbes et qui le fait avec la docilité d'un disciple, est l'auteur anonyme des *Essais de morale et de politique*[7]); son ouvrage, croyons-nous, n'a pas encore été signalé à propos de la diffusion des idées du philosophe anglais. Ce traité fut imprimé avec privilège du roi et avec approbation d'un docteur de Sorbonne; l'auteur n'avait donc aucune raison de taire son nom, cependant il préféra le cacher; et, malgré toutes nos recherches[8]), il nous a été impossible de le découvrir.

Voici de quelle manière cet inconnu parle de lui-même et de son livre: „L'auteur de ces *Essais* . . . n'est aux gages de personne; l'on ne voit point ici d'épître dédicatoire qui lui brigue la faveur de quelque personne puissante; son nom n'y paraît point; il ne s'est pas même mis en peine de le faire savoir de quelque manière quc ce fût . . . Il est vrai qu'il relève beaucoup l'autorité des souverains et qu'il pousse leurs droits un peu loin; mais, en cela, il écrit comme il pense, ce sont ses véritables sentiments qu'il débite . . . L'on ne fait pas difficulté d'avouer que l'on ait suivi dans ces *Essais* les principes d'Hobbes, auteur anglais, dans son livre *De Cive*; . . tous les habiles gens sont persuadés qu'il était difficile d'écrire plus solidement que fait ce savant homme sur les choses qui sont du ressort de la raison et du bon sens; l'on n'en voudrait pas dire autant de ce qu'il a écrit sur les sujets qui regardent la religion . . . "

En 1715, quelques semaines avant la mort de Louis XIV, un avocat au parlement, Desbans, publiait les *Principes naturels du droit et de la politique*[9]). Dans son épître au chancelier Voisin, il

---

[6]) *Traité du pouvoir absolu . . .*, p. 220.

[7]) *Essais de morale et de politique où il est traité des devoirs de l'homme considéré comme particulier et comme vivant en société, de l'origine des sociétés civiles, de l'autorité des princes et du devoir des sujets.* Divisés en deux parties. Lyon, 1687, in -12; 204 et 236 pages. Privilège du 30 août 1685.

[8]) Ces *Essais* ne sont mentionnés ni dans le *Manuel du libraire* de Brunet, ni dans le *Dictionnaire des ouvrages anonymes* de Barbier.

[9]) Paris, 1715, in -12; 232 pages; privilège du 31 juillet 1715. Ces *Principes* furent encore réim primés textuellement en 1765 (Paris, in -12, 2 vol.),- avec un discours préliminaire de Dreux du Radier. Il est plaisant de l'en

disait qu'il avait voulu traiter les mêmes matières que Grotius, Hobbes et Pufendorf, mais avec plus de précision et de méthode. Cet auteur ambitieux n'était au fond qu'un plagiaire impudent, qui reproduisait, à peu près textuellement, dans la moitié au moins de ses *Principes*, les *Essais de morale et de politique* de notre auteur anonyme[10]).

Ainsi le système de Hobbes fut présenté quatre fois aux lecteurs français pendant le long règne de Louis XIV sous la forme de traductions ou de résumés: en pleine Fronde, à la veille du règne personnel, au moment de son plein épanouissement et à la veille de la mort du grand roi. On ne peut donc nier que ses idées aient été goûtées en France et qu'elles y aient exercé une sorte de séduction sur l'opinion publique.

Le système politique de Hobbes se présente dans ses écrits avec une telle netteté, qu'il n'y a pas à se méprendre sur la pensée de l'auteur, qui n'a d'ailleurs jamais songé à dissimuler son opinion; mais cette netteté prend encore, s'il est possible, un caractère plus précis et plus frappant dans les *Essais* de son disciple inconnu.[11]) Celui-ci, au lieu de délayer la pensée du maître dans des développements politiques ou philosophiques, de la commenter par des textes ou par des exemples, la résume, au contraire, en quelques formules concises et saisissantes, dont l'enchaînement rigoureux ne laisse pas place à l'objection; le lecteur est pris dans un engrenage de propositions, c'est en vain qu'il voudrait résister, il faut que son esprit y passe tout entier. Si Hobbes avait encore vécu lors de la publication des *Essais*, il aurait été heureux de voir sa pensée si bien comprise et si fidèlement résumée.

---

tendre louer le travail et la peine de Desbans. „On l'a vu, comme Malebranche, rester trois mois dans son cabinet sans en sortir, environné de ses livres. Tel chapitre de son livre, qui ne coûtera qu'un quart d'heure d'une lecture réfléchie, lui a coûté des mois entiers de méditations." T. I, p. xlix.

[10]) Sur ce singulier auteur, qui se fit une célébrité du plagiat littéraire, voir la notice de Quérard, *Supercheries littéraires dévoilées*, t. I, 908.

[11]) La première partie des *Essais* se rapporte au bonheur de l'homme et du vrai chrétien; la seconde partie, seule traite de la politique d'après les idées de Hobbes.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

II.

Jahresbericht über indische Philosophie 1894—97.

Von

Werner Handt in Greifswald.

I. Vedische Religionsgeschichte.

Oldenberg, Religion des Veda, Berlin 1895.

Das vorliegende Werk behandelt zum erstenmal das ganze Gebiet der vedischen Religion in zusammenhängender Darstellung. Namentlich ist das Ritualwesen mit grosser Sorgfalt, wenn auch in nicht sehr übersichtlicher Form, verarbeitet worden und stellt bei der erschöpfenden Heranziehung aller erreichbaren Materialien eine in hohem Grade verdienstvolle Förderung der Vedaforschung dar. Gegenüber dieser Glanzseite des Oldenberger'schen Werkes nimmt sich die Darstellung der vedischen Götterwelt weniger vorteilhaft aus, wie auch von der Kritik allseitig hervorgehoben wurde. Zwar hat O. den dankenswerten Versuch gemacht, die animistischen Rudimente in der vedischen Religion durch Verwertung ethnologischen Materials in ein helleres Licht zu rücken und ist in diesem Punkte bei manchen Vorbehalten, die man im einzelnen machen wird, zu sehr wichtigen Resultaten gekommen; andrerseits wird man aber den von ihm vorgeschlagenen, neuen Deutungen verschiedener altvedischer Göttergestalten — namentlich der von ihm aufgestellten Hypothese betreffend die semitische Herkunft des Aditya-

kreises — schwerlich zustimmen können. Nach O.'s Ansicht ist Varuṇa eine Nachbildung des babylonischen Mondgottes Sin und sein göttlicher Genosse Mitra ebenfalls durch semitischen Einfluss in die indo-eranischen Religionen eingeführt worden. Die Siebenzahl der Adityas repräsentiert nach seiner Hypothese Sonne, Mond und die fünf Planeten. Dementsprechend bestreitet der Verfasser auch die zweifelhafte Gleichung Varuṇa = Οὐρανός.

Die Begründung dieser tiefgreifenden Hypothese ist nach der historischen Seite von O. mit unzureichenden Mitteln geführt worden. Die historischen Bedenken, die sich gegen diese Annahme erheben, sind andererseits sehr gewichtiger Natur und werden durch O.'s Argumente nicht entkräftet. Wenn Varuna nur der von semitischer Seite importierte Sin wäre, so müsste die Entlehnung in einer Zeit stattgefunden haben, die den Tagen des Sin nach der Ausdrucksweise der Babylonier entspräche, d. h. in der Periode, wo der babylonische Mondgott im Centrum der chaldäischen Religion stand, also in einer Zeit, die weit ins zweite Jahrtausend vor Chr. hineinreicht. Für diese Zeit sind aber Berührungen zwischen Semiten und Ariern überhaupt nicht nachzuweisen und nach Massgabe der historischen Verhältnisse kaum anzunehmen. Weit eher käme noch die Möglichkeit sumero-akkadischen Einflusses in Betracht, die O. ebenfalls in Erwägung zieht, obwohl auch dies sehr unwahrscheinlich ist. Wenn O. dagegen behauptet, dass die Semiten eher als die Indogermanen zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift zu sein schienen, so genügt es auf die diesbezüglichen Ausführungen E. Meyers im I. Band seiner Geschichte des Altertums hinzuweisen, wo der gemeinsame Charakter aller semitischen Religionen, die sich fast ausnahmslos (und die babylonisch-assyrische in hervorragendem Grade) durch Grausamkeit und sinnliche Wollust auszeichnen, scharf genug gekennzeichnet ist. Abgesehen hiervon ist auch der Nachweis, dass Varuṇa ursprünglich Mondgott war, wenig gelungen; und nicht viel glücklicher dürfte die Begründung sein, die O. für seine abweichende Deutung der Gestalten Savitars und Vishṇus giebt.

Der erstere ist nach ihm nichts anderes als der „Gott Erreger", d. h. die Personification der Leben und Bewegung erregenden Kraft

in der Natur, also eine blut- und saftleere Abstraction, die erst später als Sonnengott in das indische Pantheon eingereiht sei; Vishṇu dagegen, den man bisher ziemlich allgemein als Sonnengott auffasste, soll nach Oldenberg der Gott sein, der dem Menschengeschlecht die weiten Räume des Weltalls gewonnen habe, eine Deutung, deren inhaltleere Farblosigkeit der ersteren gleichkommt. Ebensowenig kann Ref. der im Appendix gegebenen Polemik gegen Hillebrandt's Forschungen, betreffend die Mondgottnatur Somas, zustimmen, obwohl sie in einzelnen Punkten nicht unberechtigt ist.

Im Anschluss an die erwähnte Adityahypothese und andere Punkte seines Werkes hat sich zwischen O. einerseits und Hillebrandt und Pischel andererseits eine längere Polemik entsponnen, die in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und den Göttinger gel. Nachrichten zum Ausdruck gekommen ist, auf die wir an diesem Ort aber nicht näher eingehen können. Die Deutung Savitars als „Gott Erreger" hat O. schliesslich noch einmal in der Z. D. T. G., XI, p. 473 ff. zu verteidigen gesucht, doch werden auch diese Ausführungen des Verfassers an der verfehlten Hypothese schwerlich etwas ändern können.

Hillebrandt, Ritualitteratur, vedische Opfer und Zauber, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Bd. III, 2. 1897.

Das Werk Hillebrandt's unterscheidet sich von der Darstellung des Rituals bei Oldenberg wesentlich dadurch, dass es sich nicht auf die ältere Phase des vedischen Ritualwesens beschränkt, sondern das ganze System des Gṛhya- und Srautarituals in enger Anlehnung an die indischen Quellenwerke behandelt. Die historische Entwicklung des Rituals wird in den einleitenden Abschnitten von der indo-eranischen Vorzeit bis zu der Codificierung der gesamten Ritualmasse in den Sûtrawerken in knapper Form dargestellt.

Die Darstellung des Rituals in seiner canonischen Form verwendet die grosse Materialmasse des weitschichtigen Stoffes in umsichtiger Weise und stellt der umfassenden Belesenheit und dem emsigen Gelehrtenfleiss des Verfassers ein glänzendes Zeugnis aus. Bei der wichtigen Rolle, die die brahmanische Ritualtheologie in

der indischen Religionsgeschichte und in der ältesten Periode der indischen Philosophie spielt, ist H.'s Arbeit, als ein wertvolles Hülfsmittel und als ein bedeutsamer Fortschritt auf diesem noch wenig erschöpften Gebiet mit lebhafter Anerkennung zu begrüssen.

A. Macdonell, Vedic Mythology. Grundriss der indo-arischen Philologie III, 1a. Strassburg 1897.

Macdonell's Darstellung der vedischen Mythologie läuft im grossen und ganzen auf eine mit umfassender Sachkenntnis durchgeführte Zusammenstellung aller Ergebnisse der Vedaforschung hinaus, soweit sie die mythologische Seite betreffen.

Der Ton des Werkes ist durchgehends nur referierend gehalten und registriert in den meisten Fällen die abweichenden Ansichten der einzelnen Forscher, ohne für die eine oder die andere entschieden einzutreten. Nichtsdestoweniger ist die vorliegende Arbeit, so sehr sie auch einer selbständigen Bedeutung ermangelt, für die Einführung in das Studium der vedischen Religion und für jeden Forscher auf diesem Gebiet ein äusserst wertvolles Hülfsmittel, da sie trotz der knappen Form das umfangreiche Material in anerkennenswert systematischer Weise verarbeitet und für jeden einzelnen Zug in dem Bilde der vedischen Gottheiten alle Belegstellen aus dem Samhitas genau citiert. Dazu treten die dankenswerten statistischen Angaben über das Vorkommen der einzelnen Götternamen, über die Anzahl der an jede Gottheit gerichteten Hymnen u. a. m., wodurch die Brauchbarkeit des Buches wesentlich erhöht wird. Die ausführlichen Litteraturangaben, die alles, was seit der Begründung der Vedaforschung durch Roth bis auf die neueste Zeit auf diesem Gebiet geleistet ist, sorgfältig zusammenstellen, erleichtern eine zuverlässige Orientierung in diesem Zweige der Indologie in ausgedehntem Masse, sodass M.'s Arbeit in dem unter Bühler's Leitung so glänzend begonnenen Grundriss der indo-arischen Philologie einen nach jeder Richtung ehrenvollen Platz einnimmt.

II. Brahmanische Philosophie.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. Band, I. Abteilung. Leipzig 1894.

Deussen's Geschichte der Philosophie, deren erster Teil in einem 336 Seiten starken Bande nunmehr vorliegt, tritt mit der Tendenz auf, die Lehren der Religionen mehr, als es bisher in der Geschichte der Philosophie geschehen ist, in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Demgemäss stellt D. der Philosophie des Abendlandes oder der westasiatisch-europäischen, deren Behandlung der zweite Band des begonnenen Werkes gewidmet sein soll, die ostasiatische resp. indische gegenüber, die er mit Recht als die einzige wirkliche Parallele bezeichnet, welche die Geschichte der Menschheit zu der ersteren aufzuweisen hat. Nach der Einleitung, in der sich D. über den Begriff der Philosophie verbreitet und eine vorläufige Uebersicht des Stoffes sowie der Quellen giebt, folgt S. 35—64 eine historische Einführung in die indische Philosophie, in der in kurzen Zügen die Perioden der indischen Philosophie sowie die nötigen litteraturgeschichtlichen Bemerkungen angegeben werden. Die Uebersicht über die philosophische Litteratur giebt der Verfasser durch den Mund eines nationalindischen Führers, indem er auf S. 44—64 Madhusûdana Sarasvatî's „Prasthanabheda“ in vollständiger Uebersetzung mitteilt. Hierauf lässt D. die erste Periode der indischen Philosophie folgen, die er als die Hymnenzeit bezeichnet.

Nachdem er in den ersten beiden Capiteln das culturgeschichtliche Milieu der vedischen Geistesentwicklung sowie die altvedische Religion selbst in gedrängter Kürze behandelt hat, wendet er sich zu dem Verfall der altvedischen Religion und den Anfängen der Philosophie, die sich an denselben anschliessen. Von dem, was D. auf S. 95—103 als Zeichen der Zersetzung der altvedischen Religion und als spottsüchtigen Zweifel an dem Glauben der Väter auffasst, ist manches zum mindestens recht zweifelhaft. Dies gilt namentlich von der Deutung des Liedes Rv. IX, 112, in dem D. eine Verspottung Indras sieht, der hier wie andere Leute als selbstsüchtiger Egoist geschildert werde. Die gegenteilige Meinung

Geldner's scheint die Bedeutung des Liedes weit richtiger zu erfassen. Ebensowenig dürfte das Lied Rv. VII, 103 richtig erklärt sein, das Oldenberg in seiner Religion des Veda, wohl mit Recht als den Ueberrest eines animistischen Froschcultus auffasst, wofür auch der bisher übersehene Umstand spricht, dass noch jetzt in der nepalesischen Volksreligion sich ganz ähnliche Vorstellungen nachweisen lassen. Den eigentlichen Kern der Philosophie des Rigveda sieht der Verfasser in dem Hymnus des Dîrghatamas Rv. I, 164 und dem tiefsinnigen Schöpfungsliede X, 129, in denen der Gedanke der Einheit des Universums nach D.'s Ansicht seine grossartige Ausführung findet. Das Lied des Dîrghatamas wird auf S. 105—119 ausführlich besprochen und in seinen einzelnen Teilen genau analysiert. Ob D.'s scharfsinnige Deutungen in allen Fällen das Richtige treffen, ist bei der geschraubten und äusserst dunklen Ausdrucksweise des Hymnus schwer auszumachen, obwohl die Bedeutung des wichtigen Textes im grossen und ganzen richtig getroffen zu sein scheint. Eine weitere Entwicklung der altvedischen Philosophie stellen, wie D. in geistvoller Weise begründet, die Lieder an Prajâpati X, 121, an Viçvakarman X, 81 und 82, an Brahmaṇaspati X, 72 u. a., und Purushasukta X, 90 dar. In ihnen kommt das Bestreben zum Ausdruck, die in den Hymnen I, 164 und X, 129 erkannte Einheit des Weltalls, die alle Götter und Wesen in sich schliesst, näher zu bestimmen. Daher wird in den betreffenden Liedern als Repräsentant dieser Einheit ein Gebilde der reflectierenden Abstraction aufgestellt, das bald als Prajâpati, bald als Viçvakarman, Brahmanaspati, oder Purusha auftritt und nicht wie die früheren Götter der altvedischen Zeit der Volksreligion angehört.

Die zweite Periode der indischen Philosophie oder die Brâhmanazeit wird von D. S. 159—324 behandelt. Der Verfasser schickt ihr zwei einleitende Abschnitte über die Cultur der Brâhmanazeit und über die Brâhmaṇa's als philosophische Quellen voraus. Die weitere Darstellung gliedert sich in drei Teile, die Geschichte Prajâpati's, die Geschichte Brahman's bis auf die Upanishad's und die Geschichte des Atman und der verwandten Begriffe. Im Anhang zur Geschichte des Prajâpati werden auch die Atharvahymnen an

Kâla, Rohita, Anaḍvân und Vaça in eingehender Weise gewürdigt. Auf S. 241 stellt D. eine neue Etymologie für den Begriff des Brahman auf, die uns recht zweifelhaft zu sein scheint. Er leitet es von der √barh-farcire ab, d. h. brahman bedeute die Anschwellung, d. h. das Gebet, das nicht als ein Wünschen (εὔχεσθαι) oder Worte machen (orare, precare) sondern als der zum heiligen, göttlichen emporstrebende Wille des Menschen gefasst werde. Diese Etymologie trägt offenbar ein viel zu idealistisches Element in den ältesten Begriff des Wortes hinein, das auch durch die angezogenen Rigvedastellen keineswegs begründet wird.

Auf weitere Punkte der genannten Abschnitte einzugehen, in denen unsere Ansicht von der D.'s abweicht, würde an dieser Stelle zu weit führen. D.'s Werk dürfte für jeden, der sich mit der ältesten Philosophie des indischen Altertums zu beschäftigen hat, eine reiche Fülle von Belehrung bieten und wird hoffentlich bald in dem zweiten Hefte, das die Philosophie des Upanisaden behandeln soll, eine gleichwertige Fortsetzung finden.

Deussen. Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.

Die vorliegende Uebersetzung erscheint gewissermassen als Vorläufer zu der von Deussen vorbereiteten Darstellung der Upanishadenphilosophie und ist die erste Uebersetzung, die alle wichtigen Texte dieser Litteraturclasse in einem Werk vereinigt. Die Deussen'sche Uebersetzung umfasst nicht nur die 13 ältesten Upanishads, die schon in Bd. I und XV der Sacred Books of the East von Max Müller übersetzt sind, sondern alle Upanishads, die in der von Mohammed Dara Shakoh 1665 veranstalteten Sammlung des Oupnekhat erhalten waren. Den einzelnen Texten sind von dem Verfasser jedesmal ausführliche Einleitungen vorangeschickt, die das ganze litterargeschichtliche Material bieten, welches zum Verständnis der Upanishaden von Wichtigkeit ist. Die litterarische Composition der einzelnen Tractate hat D., so weit es möglich war, mit Erfolg aufzuhellen gesucht. Die Uebersetzung ist im allgemeinen correct, doch ist es für den Teil des Werkes, der die älteren Upanishaden Chandogya, Bṛhadâraṇyaka, Kâṭhaka, Aitareya, Praçna behandelt, wenig von Vorteil gewesen,

dass der Verfasser die gesicherten Ergebnisse der Böthlingk'schen Textkritik in ungerechtfertigtem Masse vernachlässigt hat. Dem ablehnenden Urteil, welches D. in der Einleitung auf S. XIV, über Böhtlingk's Arbeiten fällt, muss Ref. entschieden widersprechen, und eine ganze Reihe einzelner Stellen zeigen in der Deussen'schen Uebersetzung deutlich, dass der Verfasser bei seinem selbständigen Vorgehen verschiedene bedenkliche Missgriffe gemacht hat. Ebensowenig wird man alle Behauptungen billigen können, die D. über die religionsgeschichtliche Stellung der einzelnen Texte aufstellt. D. sieht in den Sâṃkhyaelementen der Kâṭh. Çvetaçv. up. ältere Vorstufen der schulmässig fixierten Sâṃkhyalehre und gelangt in Consequenz hiervon dazu, den beiden Upanishaden ein weit höheres Alter zuzusprechen, als sich mit ihrem syncretistischen Charakter vereinigen lässt. Die Erwähnung Kapila's und der Sâṃkhyaphilosophie in Çvet. up. VI, 13 sucht D. in ziemlich gewaltsamer Weise zu beseitigen, doch dürfen seine Ausführungen schwerlich allgemeine Zustimmung finden. Der Verfasser hält überhaupt die Sâṃkhyaphilosophie für ein secundäres Product, das auf dem Boden der alten Upanishadphilosophie entstanden sei. Ein genaueres Eingehen auf die Theorien D.'s würde zu weit führen; es mag genügen, auf die scharfsinnigen Forschungen Garbe's und Jacobi's hinzuweisen, die das vorbuddhistische Alter der Sâṃkhyaphilosophie in überzeugender Weise dargethan haben.

Die sprachliche Seite der Deussen'schen Uebersetzung lässt in den metrisch wiedergegebenen Partieen viel zu wünschen übrig. Es ist wenig verständlich, weshalb sich der Verfasser die unnötige Mühe gegeben hat, einen Text wie Mâṇḍūkyakârika, dessen abstracter Inhalt eine metrische Uebersetzung völlig entbehrlich macht, im Versmass des Originals zu übersetzen, wodurch die Verständlichkeit desselben entschieden beeinträchtigt wird. Dasselbe gilt von den meisten anderen metrischen Stücken, die sich sehr unvorteilhaft von den in D.'s Uebersetzung der Brahmasûtra nachgebildeten Versen abheben. Für eine Uebersetzung, die in erster Linie wissenschaftlichen Zwecken dienen soll, ist die metrische Wiedergabe ein ziemlich überflüssiger Ballast, besonders bei den Upanishadtexten, deren poetische Stellen in vielen Fällen die aufgewandte Mühe wenig lohnen.

Garbe. Die Sâṃkhyaphilosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1894.

Die reife Frucht seiner langjährigen Sâṃkhyastudien hat Garbe in dem vorliegenden Werke niedergelegt, das auf dem Gebiet der indischen Philosophie einen bedeutenden Fortschritt darstellt.

Die Einleitung behandelt im ersten Capitel das Alter und die Herkunft der Sâṃkhyaphilosophie und liefert eine eingehende Prüfung derjenigen Stellen der älteren Upanisaden, in denen man bisher Spuren von Sâṃkhyaideen zu finden vermeinte, von denen aber keine einer ernsten Kritik stand hält.

Der Verfasser weist die unbrahmanische Herkunft und das vorbuddhistische Alter der Sâṃkhyaphilosophie in eingehender Weise nach; namentlich der letztere Punkt dürfte durch die Heranziehung der wichtigen Angaben des Brahmajâla-sutta nunmehr über allen Zweifel erhaben festgestellt sein. Im weiteren Verlauf der Darstellung wird die Geschichte und die Litteratur des Systems behandelt und auf S. 85—106 der Einfluss der Sâṃkhyaideen auf die griechische Philosophie, der namentlich bei den Neuplatonikern und den Vertretern der christlichen Gnosis zu Tage tritt, einer sachkundigen Erörterung unterzogen. Hieran reiht sich eine gedrängte Uebersicht der übrigen philosophischen Systeme Indiens, die zugleich die nötigen Litteraturnachweise bringt. Der zweite Hauptabschnitt des Werkes giebt eine allgemeine Charakteristik der Sâṃkhyaphilosophie und zerfällt in drei Teile, die die äusseren Züge des Systems, die ihm angehörenden allgemein-indischen Bestandteile sowie die speciellen Grundanschauungen desselben behandeln.

Der dritte und vierte Abschnitt sind der eingehenden Darstellung der Grundlehren des Sâṃkhya gewidmet, der Lehre von der Materie und der Lehre von der Seele, in denen sich der individuelle Charakter des Systems am klarsten ausprägt.

Die Lehre von der Materie nach der cosmogonischen Seite behandelt der Verfasser auf S. 199—228, während die beiden folgenden Capitel die eigenartige Physiologie des Sâṃkhya und den einheitlichen Begriff der Materie erörtern. Der letzte Abschnitt

bezieht sich auf die Psychologie, in der das Sâṃkhyasystem in ebenso scharfem Gegensatz zu den Anhängern des Vedânta, wie zu den Schwestersystemen der Nyâya-Vaiçesika-Philosophie steht.

Die älteste Gestalt der Seelenlehre des Sâṃkhyasystems hat der Verfasser mit grossem Scharfsinn aus dem Pancaçikhafragment in Vyâsa's altem Commentar zu den Yogasûtra erschlossen. S. 299—300.

Darnach hat sich die Philosophie Kapila's erst in späterer Zeit dem Standpunkt des Vedânta genähert und ihre Lehrsätze über das Wesen des „âtman“ einer bedeutenden Modification unterzogen, während sie in ihrer primitiven Gestalt eine Vielheit zahlloser, atomgrosser Seelen lehrte, was auch der Consequenz des Gedankenganges weit besser entspricht, als die widerspruchsvolle Doctrin der späteren Schule.

Eine Kritik an den Lehren der Sâṃkhya-Philosophie sowie einen Vergleich mit den verwandten Ideen der abendländischen Speculation hat der Verfasser mit begründeter Absicht vermieden und ist hierin dem Beispiele Deussen's bei dessen Darstellung der Vedântaphilosophie nach dem Çâriraka-bhâsya gefolgt.

Die reiche Fülle condensierter Gelehrsamkeit und umfassenden Wissens, die das Werk G.'s nach jeder Richtung hin auszeichnet, erübrigt es uns, noch mehr Worte zur Empfehlung des trefflichen Buches zu verlieren, das in der Erforschung der indischen Philosophie einen gewichtigen Markstein bedeutet und für absehbare Zeit das standard work auf dem Gebiet der Sâṃkhyastudien bleiben wird.

Eine zweite in knapper Form gehaltene Darstellung der Samkhyaphilosophie von demselben Verfasser ist im Heft 4 des III. Bandes des Grundrisses der indo-arischen Philologie unter dem Titel: Sâṃkhya und Yoga, Strassburg 1896, erschienen und bietet in lichtvoller Darstellung eine Uebersicht der Hauptzüge des Systems mit den nötigen Vorbemerkungen historischer und litterargeschichtlicher Natur, S. 1—33. Hieran schliesst sich ein kurzer Abriss der Yogaphilosophie, der das Verhältniss dieses Systems zum Sâṃkhya, seine geschichtliche Entwicklung, die Yogalitteratur und den dogmatischen Teil ihrer Lehren mit erschöpfenden Litteraturnachweisen behandelt und zu den Arbeiten von Marcus und Walter eine wertvolle Ergänzung bildet.

Ebenfalls mit der Sâṃkhyaphilosophie beschäftigt sich:

Martinetti. Ill sistema Sâṃkhya, studio sulla filosofia indiana Torino 1897. 130 pg.,

eine klargeschriebene Darstellung des Sâṃkhya in seinen wesentlichen Grundzügen, die indessen zu den Forschungen von Garbe wenig neues liefert.

Die von Garbe durchgeführte Erforschung des Sâṃkhyasystems hat auch auf ein anderes Gebiet der indischen Religionsgeschichte ein helleres Licht verbreitet; nämlich auf die Vorgeschichte des Buddhismus. Schon in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Sâṃkhyatattvakaumudi hat G. auf die geistige Verwandtschaft zwischen den Lehren Kapila's und dem älteren Buddhismus hingewiesen und für die Richtigkeit der einheimischen Tradition, nach der Buddha bei der Begründung seiner Lehre von der Sâṃkhyaphilosophie ausging, gewichtiges Beweismaterial beigebracht.

Dieser Versuch ist in scharfsinniger Weise von Jacobi weitergeführt worden, der in seinem Aufsatz „der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâṃkhya-Yoga (Nachrichten d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philoshist. Classe 1896, Heft I, 43—58) den überzeugenden Nachweis führt, dass die buddhistische Nidânakette, die das methaphysische Credo des ältesten Buddhismus enthält, aus der Evolutionsreihe des Sâṃkhya abgeleitet ist und einer Spielart dieses Systems entstammt, die sich durch Streichung der Lehre von den drei Gunas von der schulmässigen Doctrin der Sâṃkhya-Philosophie unterschied.

Die Rolle, welche Jacobi in seiner Theorie dem Yoga zuweist, kann Ref. dagegen nicht billigen, weil er die Einführung des Yoga in die brahmanische Speculation auf buddhistische Einflüsse zurückführt und die Verquickung des Sâṃkhya mit dem Yoga für ein ganz secundäres Product hält. Die Beweiskraft der von Jacobi angeführten Sâṃkhya-Yogastellen des Mahabharata muss Ref. bestreiten, weil er mit der grossen Mehrheit der Indologen die philosophischen Partien des Çântiparvan im Mahâbhârata für späte Elaborate nachchristlichen Ursprungs ansieht. Jacobi schreibt der Schlussredaction des Mahâbhârata ein viel zu hohes Alter zu,

wogegen sich innere Gründe der gewichtigsten Natur erheben, während seine auf S. 55—56 Anm. kurz zusammengefassten Argumente den Kern der Sache wenig treffen.

Gegen Jacobi's Theorie sind in der neuesten Zeit von zwei Seiten Einwände gemacht worden.

von Sénart, Melanges Charles de Harlez S. 281ff. und von Oldenberg; Buddha 3. Aufl. S. 448ff.,

die uns jedoch in der Hauptsache nicht geglückt zu sein scheinen. Eine eingehende Entgegnung von seiten Jacobi's ist darauf in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LIII, S. 1ff. erfolgt, in der er sich mit Erfolg gegen seine Gegner wendet.

In gewisser Verwandtschaft mit Jacobi's Theorie über die Vorgeschichte des Buddhismus stehen die Ausführungen, welche Dahlmann in seinem Werke „Nirvâna, eine Studie über die Vorgeschichte des Buddhismus“, Berlin 1897, über den Gegenstand vorbringt.

D. überschätzt das Alter des Mahâbhârata noch mehr wie Jacobi, führt aber seinerseits die leitenden Ideen des Buddhismus auf brahmanischen Einfluss zurück, da er die Ansicht von dem unbrahmanischen Ursprung der Sâṃkhyaphilosophie entschieden ablehnt. Nach seiner Ansicht ist das buddhistische Nirvâna ein Abklatsch des brahmanischen All-einen, in dem die individuelle Seele nach erfolgter Erlösung ihr wahres Selbst wiederfindet. D. gelangt zu dieser wunderlichen Hypothese hauptsächlich dadurch, dass er die sich der brahmanischen Terminologie nähernden Attribute des Nirvâna (im Sutta-Niptâa) wörtlich auffasst, obwohl sie kaum mehr als poetische Redeblumen sind, die die buddhistischen Poeten zur Verherrlichung ihres Erlösungszieles dem Wortschatz der brahmanischen Philosophie entlehnten. Auch das Sittlichkeitsideal des älteren Buddhismus ist nach D. aus brahmanischen Quellen geflossen.

Der Kernpunkt der Dahlmann'schen Theorien, das hohe Alter des Mahâbhârata, ist dagegen nicht entfernt nachgewiesen, obwohl der Verfasser in seinem ersten Werk, „das Mahâbhârata als Epos

und Rechtsbuch" seinen ganzen Scharfsinn und seine umfassende Belesenheit zur Begründung seiner paradoxen Hypothese aufgewendet hat, die an und für sich nur geeignet ist, die ganze vorchristliche Religionsgeschichte Indiens völlig auf den Kopf zu stellen. Damit sinken seine Behauptungen auf das Niveau willkürlich phantastischer Geschichtsconstructionen herab.

Wo sich D. auf das Gebiet der Sâṃkhya-Philosophie begiebt, ist er nicht viel glücklicher gewesen. Den atheistischen Charakter des alten Sâṃkhya, der nach D.'s Meinung erst der späteren Entwicklung entstammt, hat er vergebens aus der Welt zu schaffen versucht; und auch sonst lassen seine Darlegungen vielfach einen Mangel an historischer Kritik erkennen.

III. Buddhismus.

Auf dem Gebiet des Buddhismus ist, wenn wir von den erwähnten Discussionen über die Vorgeschichte des Buddhismus absehen, während der letzten vier Jahre nicht viel neues geleistet worden.

Von Oldenbergs „Buddha" ist 1897 die dritte Auflage erschienen, welche, wie schon erwähnt in einem Appendix die Frage über die Herkunft des Buddhismus aus dem Sâṃkhya in verneinendem Sinne erörtert.

Eine abgerundete Darstellung des Buddhismus und seiner Geschichte in Indien ist von H. Kern für den Grundriss der indoarischen Philologie unter dem Titel Manual of indian Buddhism. Grundriss Bd. III. Heft 8 geliefert worden und giebt eine gedrängte Uebersicht des gegenwärtigen Standes der Buddhaforschung. Mehr populär gehalten ist das neueste Werk von Dahlmann; Buddha, Berlin 1898, das in denselben Bahnen wandelt, wie die schon von uns erwähnten Arbeiten desselben Verfassers und uns daher einer weiteren Besprechung überhebt.

Eine reichhaltige Anthologie aus buddhistischem Paliwerken in englischer Uebersetzung hat

C. Warren unter dem Titel: „Buddhism in translations“ veröffentlicht.

(Harward Oriental Series Vol. III. Cambridge Mass 1896.)

Das Werk, dem eine allgemeine Einleitung über die südbuddhistische Palilitteratur beigegeben ist, zerfällt in fünf grössere Abteilungen, von denen die erste das auf die Person des Religionsstifters und die Buddhalegende bezügliche enthält, während II., III., IV. den dogmatischen Teil behandeln und Cap. V. dem Mönchsorden gewidmet ist. Jedem der fünf Capitel ist ein einleitender Excurs vorangeschickt, der die für das Verständnis der übersetzten Texte nötigen Bemerkungen umfasst.

Die Auswahl ist im allgemeinen glücklich getroffen; das Buch kann jedem, der ohne Kenntniss des Pali einen Einblick in den Geist der südbuddhistischen Litteratur zu gewinnen wünscht, als zuverlässiger Führer empfohlen werden.

Während die Pâlilitteratur schon seit Jahrzehnten einer eingehenden Prüfung und Erforschung unterzogen ist, steht die Durcharbeitung der nordbuddhistischen Litteratur, die für die Geschichte der indischen Philosophie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat, noch immer in den ersten Anfängen.

Erst in der neuesten Zeit hat man damit begonnen die wichtigsten Texte der nordbuddhistischen Litteratur wenigstens teilweise zugänglich zu machen.

Die Buddhist Text Society in Calcutta, die in erster Linie diesem Bestreben dienen will und 1893 ins Leben getreten ist, hat mit der Publicierung der Mâdhyamikavṛtti begonnen, während die 1897 in Petersburg mit Unterstützung der kais. Acad. der Wiss. begonnene Bibliotheka Buddhica in dem vorliegenden ersten Heft Çântideva's Çîksasamuccaya ed. Bendale bringt.

Da die nordbuddhistischen Texte zum grossen Teil aus ziemlich alter Zeit stammen, so ist aus dem Fortgang dieser Forschungen auch für das Studium der brahmanischen Philosophie manch wichtiges Resultat zu erhoffen. Im Anschluss an die Arbeiten auf dem Gebiet des Buddhismus möge hier noch ein Werk erwähnt werden

das zwar ausserhalb des eigentlichen Gebiets der Indologie liegt, aber doch in naher Beziehung zu der indischen Religionsgeschichte steht.

Waddel, the Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895.

Da der zweite Band von Köppens Darstellung des Buddhismus, der die lamaische Hierarchie behandelte, ebenso wie der erste längst veraltet ist, so ist die durch hervorragende Sachkenntnis ausgezeichnete Arbeit des Verfassers doppelt dankenswert.

Der gelehrte Autor, der schon durch seine Arbeiten über den Lamaismus in Sikhsim und die tibetischen Grenzstämme als trefflicher Kenner auf diesem Gebiet bekannt ist, hat den grossen Vorteil gehabt, den lamaischen Buddhismus in seinen Hauptsitzen Sikhim, Bhotan, Oberbirma und Tibet durch Autopsie studieren zu können und gehört zu den wenigen Europäern, die das Rom der tibetischen Kirche, Lhasa, persönlich kennen gelernt haben. Das Resultat seiner langjährigen und sorgfältigen Forschungen ist in dem vorliegenden, mit zahlreichen Abbildungen ausgestatteten Bande niedergelegt worden und enthält eine grosse Fülle reichhaltiger Belehrung. Namentlich ist das complicierte Ritual der tibetischen Kirche in sehr eingehender Weise behandelt worden. Die dogmatischen Lehren der lamaischen Kirche, die der nordbuddhistischen Philosophie entsprossen, aber durch tantrische Elemente nach allen Richtungen hin durchsetzt sind, sind im zweiten Abschnitt auf S. 76—154 eingehend dargestellt. Eine die ganze Geschichte des Buddhismus umfassende chronologische Tabelle, eine sorgfältig zusammengestellte Bibliographie sowie ein ausführlicher Sachindex erhöhen die Brauchbarkeit des trefflichen Werkes in hervorragendem Masse.

III.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1896.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel: umfassendere Werke.

Ich beginne meinen Bericht mit einer Schrift, welche sich nicht auf die Philosophie beschränkt, aber neben anderem auch die philosophische Litteratur des 4. Jahrhunderts v. Chr. nach einer bestimmten Richtung eingehend untersucht:

Bruns, I., Das litterarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrh. v. Chr. Geb. Berlin, W. Hertz. 1896. X u. 594 S.

Der Verfasser dieses anziehenden und reichhaltigen Buches stellt sich die Aufgabe, an den griechischen Schriftwerken des fünften und vierten Jahrhunderts nachzuweisen, in welcher Art und in welchem Umfang die historische Persönlichkeit in der Litteratur dieser Zeit zur Darstellung gekommen ist. Dass dabei neben den Geschichtschreibern, den Dichtern und den Rednern auch die Philosophen, um welche sich der Verfasser schon so manche Verdienste erworben hat, nicht zu kurz kommen werden, liess sich erwarten; und so ist ihnen denn S. 201—424, mehr als ein Drit-

theil des ganzen Werkes gewidmet. Im vorangehenden handelte der Verfasser zuerst von den Geschichtschreibern und ihrer Schilderung historischer Persönlichkeiten: von Thucydides (S. 1 bis 34), Xenophons Hellenika (35—45), „der attischen Gesellschaft des 5. Jahrb. (Stesimbrotos, Ion u. a. 46—70), Herodot (71—114), Isokrates' Euagoras, Xenophons Agesilaos und Anabasis (115—144), für welche letztere mir allerdings der Einfluss des Euagoras nicht erwiesen zu sein scheint; sodann von der Komödie, d. h. Aristophanes (147—180) und insbesondere seiner Behandlung des Sokrates in den Wolken (181—200). In diesem uns näher angehenden Abschnitt verficht B. die Ansicht, das Zerrbild des Philosophen, welches uns aus den Wolken entgegentritt, sei nicht eine Erfindung des Dichters, dieser habe vielmehr nur „das Bild des Sokrates gezeichnet, das sich die meisten der Mitlebenden und noch geraume Zeit nach seinem Tode ein nicht unbeträchtlicher Theil der Nachwelt von ihm gemacht hat". So richtig dies aber ohne Zweifel in der Hauptsache auch ist, und so beachtenswerth die Erwägungen sind, mit denen B. diese Annahme vertheidigt, so viel hat doch andererseits auch die Vermuthung für sich, dass Aristophanes durch sein Stück nicht blos zur Erhaltung und Verbreitung der Vorurtheile, die auch vorher schon gegen Sokrates im Umlauf waren, sehr viel beigetragen, sondern dass er auch nicht den mindesten Anstand genommen habe, diese Vorurtheile durch eigene Erfindungen zu vermehren und zu verschärfen, und dass zu diesen Erfindungen namentlich auch die Physik des Diogenes, die er Sokrates unterschiebt, nebst aller der φλυαρία (Apol. 19 C) gehöre, zu der ihm diese Unterschiebung Anlass gegeben hat. B. glaubt zwar (S. 197), der Dichter hätte seinen Sokrates, wenn es nicht um die Bühnenwirkung dieser Rolle geschehen sein sollte, nicht mit Zügen ausstatten dürfen, die dem stadtbekannten Manne notorisch nicht anhafteten. Aber sein Stück hatte ja auch bei der Aufführung keinen Erfolg, und einen von den Gründen dieses Misserfolgs findet B. selbst (S. 200) darin, dass das Bild, welches er von Sokrates entworfen hatte, mit der Vorstellung, die sein Publikum sich von ihm machte, „sich schliesslich doch nicht vollkommen deckte". Selbst der Durchschnittsathener liess sich eben am Ende doch

nicht einreden, dass ein Mann, dessen origineller Figur und eifrigen Reden man Tag für Tag vom frühen Morgen an in den Strassen und Gymnasien begegnete, statt dessen in seiner Grüblerbude Flohsprünge messe und im Hängekorb sitze. Auch aus der Art wie Plato im Gastmahl den Dichter mit dem von ihm angegriffenen Philosophen verkehren lässt, würde man auf die Harmlosigkeit dieses Angriffs und den guten Glauben des Angreifers selbst dann nicht schliessen können, wenn wirklich zwischen beiden ein ähnlicher Verkehr stattgefunden haben sollte; es würde vielmehr daraus nur folgen, dass Sokrates gross genug dachte um den Streich, den ihm Aristophanes gespielt hatte, zu verzeihen, mit Unkenntniss oder jugendlichem Uebermuth zu entschuldigen, der Maskenfreiheit der Komödie zugutezuhalten. Aber wer weiss, wie es mit dem persönlichen Verhältniss der beiden Männer in Wirklichkeit bestellt war? Als Thatsache liegt uns zunächst nur vor, dass Plato sich durch die Wolken nicht abhalten liess uns dasselbe in diesem Lichte zu zeigen. Aber derselbe Schriftsteller hat sich auch weder durch die übrigen Verbrechen des Kritias noch durch dessen feindseliges Vorgehen gegen Sokrates abhalten lassen, diesen seinen Verwandten im Timäus und Kritias mit ihm eine Verabredung über gemeinsame Vorträge treffen zu lassen, wie sie nur bei weitgehender Gleichheit ihrer Grundsätze möglich gewesen wäre. Auf die Geschichtlichkeit solcher Darstellungen können wir nicht bauen. Dem Vorwurf, welchen B. (S. 188) Xenophon wegen Mem. I, 2,31 macht, kann ich nicht beitreten. Xenophon leugnet hier nicht, dass Sokrates beschuldigt worden sei, Unterricht in der Rhetorik zu ertheilen, er bezeichnet vielmehr diese Beschuldigung (wie Plato Apol. 23 D) als ein κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις (also auch Sokrates) ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον. Was er bestreitet ist, dass er selbst oder eine andere ihm bekannte Person τοῦτο Σωκράτους ἤκουσεν, d. h. einen von Sokrates ertheilten Unterricht in der Rhetorik (bezw. das Versprechen, ihn zu ertheilen) mit angehört habe. Wenn die Worte den von B. angenommenen Sinn haben sollten, müsste man statt Σωκράτους: περὶ Σωκράτους erwarten.

Mit Sokrates beschäftigt sich B. auch in einem grossen Theil

seines dritten, den Philosophen gewidmeten Buchs (S. 201—424). Von den 9 Kapiteln dieses Buchs handelt das erste (S. 203—223) über die platonische Apologie. B. erkennt in dieser Schrift den ersten und jedenfalls einen der glänzendsten Versuche, die umfassende Charakteristik eines grossen Mannes zu schreiben (S. 209). Er zeigt mit künstlerischem Verständniss und liebevoller Vertiefung in seinen Gegenstand, wie Plato den Sokrates unter der raschen Aenderung der Lage (Schuldfrage, Strafantrag, Todesurtheil) gerade durch den Wechsel der Beleuchtung die unentwegte Grösse und Liebenswürdigkeit seines Charakters zur vollständigen Darstellung bringen lasse. Wenn er hiebei im Anschluss an Schanz, und im wesentlichen mit der gleichen Begründung wie dieser, behauptet, die Apologie sei eine freie Kunstschöpfung Plato's, so habe ich meinerseits die Beweiskraft dieser Gründe auch schon Bd. VIII, 590 ff. geprüft. Indessen bekennt sich B. selbst (S. 211) zu der Voraussetzung, „dass Platon mit der höchsten Pietät und dem Streben nach sorgfältigster historischer Treue an sein Werk gegangen sei", wie er dies auch musste, da „man seine Schrift nicht mehr als gültige Vertheidigung angesehen haben würde, sobald man dem Verfasser eine absichtliche Verschiebung der Wahrheit hätte nachweisen können". Sollte er dann aber wohl die historische Treue nur darin gewahrt haben, dass er seinem Lehrer nichts in den Mund legte, was sich mit dem allgemeinen Charakter desselben nicht vertrug, und nicht auch darin, dass er ihm dasjenige in den Mund legte, was er gerade bei dieser Gelegenheit gesagt hatte? Dass er ihn wenigstens im wesentlichen, und mit Vorbehalt der Freiheit, welche dem Berichterstatter in solchen Fällen gelassen wurde, so schilderte, wie er sich in dieser mit keinem anderen Moment seines Lebens vergleichbaren Lage thatsächlich gezeigt hatte? B. glaubt mit Andern, diese Annahme werde durch die Beschaffenheit unserer Schrift widerlegt. Ich kann mich davon, wie gesagt, nicht überzeugen. Ich kann den Abweichungen der xenophontischen Apologie von der platonischen, welche überdies von keinem grossen Belange sind, auch dann, wenn jene ächt ist, kein Gewicht beilegen; denn Xenophon hat die Reden des Sokrates nicht selbst gehört, und ob er den Be-

richt eines Ohrenzeugen über sie benützt hat, ist um so unsicherer, da er nach seiner Rückkehr aus Asien Athen, wenn überhaupt, erst nach Jahrzehenden wieder betreten hat. Keinenfalls aber könnte das, was ihm nach Jahren, wir wissen nicht von wem, erzählt worden war, mit Plato's frischer Erinnerung an das Selbstgehörte an Zuverlässigkeit verglichen werden. Wird es ferner auffallend gefunden, dass Sokrates bei Plato die Anschuldigung, er glaube nicht an die Götter des Staates, mit keinem Wort widerlege, so wäre das richtigere wohl, dass er sie auf eine andere Art widerlegt als bei Xenophon. Bei diesem beruft er sich gegen sie auf die Thatsache, dass er es an der Verehrung jener Götter nicht fehlen lasse; bei Plato verwickelt er den Ankläger auf dialektischem Weg in Widersprüche und nachweisbar unwahre Behauptungen; im übrigen beschränkt er sich auf die einfache aber nachdrückliche Versicherung seines Glaubens an die Götter (23 A. B. 28 C. 29 D. 30 A. E. 33 C. 35 C.). Welchen Grund hätte nun Plato haben können, die Thatsache, dass sich Sokrates auf seine Götterverehrung berufen hatte, zu unterdrücken, wenn sich Sokrates wirklich darauf berufen hatte? Und wer verbürgt uns, dass er dies gethan hat? Die Anklage gieng (vergl. Bd. X, 560 f.) nicht auf Vernachlässigung der gottesdienstlichen Pflichten sondern auf Ansteckung der Jugend mit atheistischen Lehren. Zur Widerlegung dieser Anschuldigung genügte es nicht, auf die Theilnahme des Philosophen an der öffentlichen Götterverehrung zu verweisen: dieser haben sich auch Aufklärer vom Schlag eines Kritias schwerlich entzogen; und so mag es wohl sein, dass Sokrates dieses, einem gewöhnlichen Rhetor und einem Xenophon naheliegenden und zur praktischen Verwerthung auch ganz geeigneten Arguments sich nicht oder nur nebenbei bedient hat, um den Gegner statt dessen auf seine Weise, d. h. dialektisch, zu widerlegen. Ein anderes wäre es gewesen, wenn Meletus auf die Frage 26 C geantwortet hätte: Sokrates glaube zwar an Götter, aber nicht an die des athenischen Gemeinwesens. Dann wäre ihm zu entgegnen gewesen, dass es doch gerade diese seien, denen er opfere und zu denen er bete; und wenn er hiegegen das sokratishe Dämonium in's Feld führte, welches wirklich der einzige Anhalt für den Vor-

wurf der δαιμόνια καινὰ gewesen zu sein scheint, so wäre dieses Missverständniss schon hier ausdrücklich ebenso zu berichtigen gewesen, wie dies 31 C implicite geschieht. Allein es war nicht zu erwarten, dass der Ankläger anders antworten werde als ihn Plato 26 C antworten lässt. Das war ja von jeher und ist heute noch üblich, dass man jeden schlechtweg einen Gottesleugner schilt, welcher die herkömmlichen Vorstellungen über die Gottheit nicht theilt. Der von Plato geschilderte Hergang hat daher durchaus keine innere Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Ebensowenig scheint mir aber eine solche auch seinem Bericht über den Strafantrag (36 B ff.) im Wege zu stehen. Bruns (S. 220 ff.) bestreitet Schanz' Annahme, dass Sokrates überhaupt keinen Strafantrag gestellt habe, wie ich glaube mit Recht. Er findet es jedoch undenkbar, dass er die Geldstrafe von 30 Minen beantragt haben sollte, wenn er vorher die Speisung im Prytaneum verlangt hatte. Dieses Verlangen hält er mit Schanz für eine Erfindung Plato's, und zwar eine verfehlte, dem nachfolgenden Strafantrag widersprechende, eine solche, in welcher „die jugendliche Begeisterung mit dem sonst so besonnenen Künstler durchgeht". Allein ist dieser Widerspruch wirklich vorhanden? Wenn er sagen solle, erklärt Sokrates, was ihm seiner Ueberzeugung nach zukomme, so könnte er nur den Antrag auf Speisung im Prytaneum stellen. Wollte er sich aber auch zur Beantragung einer Strafe entschliessen, so könnte dies doch keinenfalls eine solche sein, durch deren Vorschlag er bekennen würde, dass er ein Uebel, wie Verbannung, Straf- oder Schuldhaft, verdient habe. Das einzige, zu dem er sich entschliessen könnte ohne ein solches Bekenntnis abzulegen, sei eine Geldstrafe, und diese könnte, wenn er selbst sie entrichten sollte, nur auf eine Mine angesetzt werden, da aber seine Freunde dafür aufkommen wollen, beantrage er 30 Minen. Wo ist darin ein Widerspruch zu entdecken? Der Philosoph wahrt seinen Standpunkt, aber er macht dem bestehenden Gerichtsverfahren jedes Zugeständnis, das er ihm ohne Verletzung desselben machen kann. Und warum liesse sich ein solches Verhalten dem geschichtlichen Sokrates nicht zutrauen? Es ist doch grundsätzlich ganz dasselbe, welches er auch später beobachtet,

wenn er sich dem ungerechten Urtheil nicht durch die Flucht entziehen will. Ja lässt es sich nicht einem Sokrates ungleich leichter zutrauen, als einem Plato die ihm zugeschriebene Erfindung? Man bedenke: in der nächsten Zeit nach dem aufregenden Prozess, als sich noch Hunderte an die Einzelheiten desselben erinnerten, soll Plato seinem Lehrer in dem Antrag auf öffentliche Speisung ein Auftreten zugeschrieben haben, welches das allergrösste Aufsehen hätte hervorrufen müssen, von dem aber jedermann wusste, dass es in der Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hatte. Welches erfolgreichere Mittel hätte er anwenden können, um den Eindruck seiner Darstellung zu unterbinden, seine ganze Schilderung des Hergangs und der dem Sokrates darin zugeschriebenen Rolle dem Vorwurf einer eiteln Grossprecherei auszusetzen? Und so ungeschickt sollte Plato in dem sonst so gelungenen Kunstwerk gerade bei einem von den entscheidendsten Wendepunkten des Ganzen verfahren sein? Wir hören aber auch ausdrücklich (Diog. II, 42), es seien der Richter, welche den Philosophen zum Tode verurtheilten, 80 mehr gewesen, als derer, die ihn schuldig gesprochen hatten; während doch an sich das umgekehrte zu erwarten gewesen wäre: dass zwar manchen, die ihn bestraft wissen wollten, die Todesstrafe zu hart schien, aber keiner, der ihn überhaupt nicht für strafwürdig hielt, diese äusserste Strafe über ihn verhängte. Diese auffallende Umstimmung so vieler Richter setzt unbedingt voraus, dass sie der Angeklagte bei der Verhandlung über die Strafe in hohem Grade gegen sich aufgebracht, dass er ihnen den Eindruck einer Unverbesserlichkeit gemacht hatte, der sich nur noch mit der Todesstrafe entgegentreten lasse. Als das einzige aber, was eine solche Wirkung hervorbringen konnte, zeigt sich der Antrag auf die Speisung im Prytaneum, dessen Geschichtlichkeit mithin auch von dieser Seite her durchaus bestätigt wird.

Kap. 2, S. 224—244, handelt über den sokratischen Dialog. B. erkennt in der bekannten Stelle des Phädrus 275 C—277 A „die geschichtlich treue Wiedergabe einer Theorie des wirklichen Sokrates“; und er schliesst hieraus, dass dieser so lange er lebte auch seine Schüler vom Schreiben abgehalten haben werde; welches letztere man auch dann in der Hauptsache wird zugeben können,

wenn man Sokrates' Beschränkung auf das mündliche Gespräch nicht von den Erwägungen, die ihm der Phädrus in den Mund legt, sondern einfach davon herleitet, dass der Philosoph, der nicht als Lehrer auftreten wollte, weil er kein Wissen besitze, aus dem gleichen Grund es auch nicht für seine Aufgabe halten konnte, die Welt durch Schriften zu belehren. Denn auch in diesem Fall musste sein Vorgang für alle, die unter dem Bann seiner mächtigen Persönlichkeit standen, von entscheidendem Gewicht sein. Dass dieser Abhaltungsgrund durch Sokrates' Tod wegfiel, und die näheren Umstände dieser Katastrophe die Schüler des Hingerichteten sogar auf's dringendste aufforderten, sowohl zur Vertheidigung seiner Person als zur Fortführung seines Werkes schriftlich wie mündlich das Wort zu ergreifen, wird man mit B. höchst natürlich finden müssen. Ebenso erklärt er den Umstand, dass die Sokratiker sich für ihre Schriften durchweg der dialogischen Form bedienten, gewiss richtig daraus, dass für solche, die von Sokrates gebildet waren und seine Thätigkeit fortsetzen wollten, der Dialog die natürliche Form der eigenen Gedankenbildung wie der Gedankenmittheilung war. Inwieweit sich damit bei Plato auch die Absicht verband, die Vorzüge der mündlichen Mittheilung auch der schriftlichen möglichst zu wahren, ist eine Frage, der ich kein übermässiges Gewicht beilegen möchte; wenn er sich aber dieser Vorzüge so lebhaft bewusst war, wie er dies Phädr. 275 f. ausspricht, und wenn er zugleich (auch nach Prot. 329 A und a. St.) überzeugt war, dass sie durch die Möglichkeit der Gesprächführung bedingt seien, so liegt die Vermuthung doch sehr nahe, er habe auch für seine Schriften die dialogische Form mit desshalb gewählt, weil sie nur dadurch zum Abbild der Unterweisung in lebendiger Wechselrede und ebendamit der Vorzüge der letzteren wenigstens so weit theilhaft werden konnten, als diess der Schrift überhaupt möglich ist. Bruns zeigt nun treffend und lebendig (S. 233 ff.), wie der sokratische Dialog unter der Hand eines Plato zum (direkten oder wiedererzählten) Drama und ebendamit zu einer Schilderung der attischen Gesellschaft jener Zeit wurde; inwieweit und mit welchem Geschicke die übrigen Verfasser sokratischer Gespräche seinem Vorgang gefolgt sind, lässt sich bei

keinem von ihnen ausser Xenophon mit einiger Sicherheit ausmachen.

Kap. 3, S. 245—270 entwirft B. an der Hand Plato's gelungene Skizzen der „Nebenfiguren“, welche Sokrates in verschiedener Stellung und Bedeutung umgeben, denen sich aber auch noch einige weitere, wie Krito, Kephalos und Plato's Brüder, hätten beifügen lassen. Ich will mir nur zu einer von diesen Schilderungen eine Bemerkung erlauben. S. 260 widerspricht B. mit Entschiedenheit der Annahme, dass der Euthydem auf Antisthenes gemünzt sei. Mir scheint diese Annahme, so verstanden, wie sie Ph. d. Gr. IIa, 477,4 erläutert ist, sowohl dem Verhältniss der beiden Sokratiker als der Beschaffenheit des Gesprächs durchaus zu entsprechen. So wird man sich die Sache freilich nicht vorstellen dürfen, als ob Euthydem und Dionysodor blosse Masken für Antisthenes wären, und als ob man ihre Namen blos durch den seinigen zu ersetzen brauchte, um Plato's wahre Meinung zu erfahren. Diese Männer haben hier vielmehr zunächst als diese geschichtlichen Persönlichkeiten die sophistische Eristik zu vertreten. Aber an sich selbst sind sie viel zu armselige Gesellen, als dass Plato, sollte man meinen, sich hätte veranlasst finden können, an eine Satire, die nur ihnen gegolten hätte, so viel Geist zu verschwenden. War es ihm aber bei derselben noch um etwas anderes zu thun als nur um eine verspottende Schilderung der sophistischen Streitkunst, so nöthigt uns der auch von Bruns zugegebene Umstand, dass uns im Munde der beiden Sophisten antisthenische Sätze begegnen, der angeblich zwischen ihnen und Sokrates geführten Verhandlung eine gegen den Cyniker gerichtete Spitze zu geben; und alles, was uns von Antisthenes' Verhalten gegen Plato berichtet wird, kann dieser Vermuthung nur zur Bestätigung dienen. Jeder Zweifel hieran muss vollends verstummen, wenn Euth. 304 E ff. der Angriff, den Isokrates in der Sophistenrede auf Antisthenes gemacht hatte, ohne weiteres auf Euthydem und Consorten bezogen wird. Nur durch diese Beziehung wird uns aber auch das ganze Gespräch erst verständlich. Als eine blos gegen die beiden Sophisten gerichtete Streitschrift lässt sich dieses nicht begreifen, wohl aber als eine nachdrückliche Warnung

des Antisthenes. Diesem soll durch die drastische Gegenüberstellung der beiden Unterrichtsweisen, der sophistischen und der sokratischen, fühlbar gemacht werden, auf welchen Standpunkt und in welche Gesellschaft ein Sokratiker herabsteige, wenn er sich so sophistischer Behauptungen bediene und der wahren, platonischen Sokratik sich so leidenschaftlich widersetze, wie diess der Stifter des Cynismus gethan hatte. — Von diesen Figuren unterscheiden sich nun, wie B. K. 4 (S. 271—280) bemerkt, diejenigen, welche den zwei unvollendeten, mit dem Sophisten und dem Timäus beginnenden Trilogieen angehören[1]), dadurch, dass in ihrer Behandlung „das Streben nach realistischer Schilderung historischer Menschen“ verlassen wird, und „zurechtgemachte schablonenhafte Erscheinungen“ (S. 278) an die Stelle lebendiger Individuen gesetzt werden. Dieses selbst aber ist durch den schulmässigen Charakter der Erörterungen bedingt, deren Träger sie sind: da den Gesprächen von vorne herein die Beantwortung bestimmter wissenschaftlicher Fragen zur Aufgabe gemacht ist, werden sie aus scheinbar zwanglosen Unterhaltungen zu Besprechungen von Gelehrten, die sich durch ihre Sachkenntniss hiefür eignen, deren sonstige Persönlichkeit aber nicht in Betracht kommt. Wer freilich dieser zunächst vielleicht ansprechenden Combination nicht zu folgen vermag, wird darauf hinweisen, dass auch Gespräche, welche nicht zu der „neuen Gruppe“ der „trilogischen“ gehören, wie der Kratylus, der Philebus und schon der Meno, ohne jede weitere Vorbereitung mit der Aufwerfung der Frage, die ihr Thema bildet, beginnen, und dass die Mimik des Kratylus und des Philebus nicht allein um nichts lebendiger ist als die des Sophisten und des Politikus, sondern hinter der Einleitung des Soph. sogar weit zurücksteht. Vor allem aber wird er fragen, ob wir ein Recht haben, von einem „alten und neuen Stil“ Plato's zu reden, so lange der Beweis nicht erbracht ist, dass die Gespräche, welche man dem ersten zuweist, wirklich alle älter sind als die, welche

[1]) Nur um Trilogieen kann es sich nämlich, wie er glaubt, hicbei handeln, nicht um Tetralogieen, da Plato nicht blos im Staat (über den Bd. XI, 453f. zu vgl.) sondern auch im Theätet (über den ebd. 454f. Ph. d. Gr. IIa, 544,1) keine Fortsetzung in weiteren Gesprächen beabsichtigt haben soll.

in die Periode des zweiten verlegt werden. Denn aus der Verschiedenheit des Kunststils als solcher kann man diess noch lange nicht schliessen. Eine reichere und eine schmucklosere Ausstattung, eine strengere und eine populärere Behandlung des Gegenstandes können zeitlich neben einander hergehen, und gehen auch bei Plato nicht selten sogar in demselben Stücke neben einander her; und wenn im Parmenides, im Sophisten, im Politikus, im Timäus u. s. w. die Rolle des Protagonisten einem andern als Sokrates übertragen wird, muss diess nicht nothwendig auf einer Aenderung des platonischen Stils, sondern es kann ebensogut darauf beruhen, dass Plato (wie auch B. S. 285 annimmt) für den Vortrag dessen, was über die Philosophie des Sokrates allzu weit hinausgieng, andere geeigneter fand als ihn, oder dass er, wie im Parmenides, einen Gegner mit der von ihm selbst anerkannten Auktorität schlagen wollte. Auch der Gedanke, mehrere Gespräche oder Vorträge mit einander zu verknüpfen, kann sich Plato in verschiedenen Lebensperioden dargeboten haben. Begegnet uns doch auch ein verwandtes Kunstmittel, die Vereinigung mehrerer Vorträge in einem Stück, schon im Phädrus und auf seiner vollen Höhe im Gastmahl. Und andererseits unterscheidet sich die Trilogie des Sophisten von der des Timäus dadurch sehr erheblich, dass die mit einander verknüpften Erörterungen in jener einem Einzigen übertragen, in dieser an verschiedene Sprecher vertheilt sind; dass ferner für dieselben dort die Form des Gesprächs, hier die des fortlaufenden Vortrags gewählt ist; dass endlich der Sophist die Fortsetzung eines im Theätet wirklich beschriebenen, der Timäus die eines blos fingirten und von Sokrates rekapitulirten Gesprächs sein will. Auch der θεὸς ἐλεγκτικὸς im Eingang des Sophisten (B. S. 278) scheint mir sehr viel mehr von Ironie gegen die megarische Eristik als von Feierlichkeit im Stil des Timäus an sich zu haben.

Die Schilderung des Sokrates in den platonischen Dialogen, welche das Thema des 5. Kapitels, S. 281—338, bildet, wird von Bruns mit einer Erörterung eingeleitet, in der er eindringlich zu beweisen versucht, dass jene Schilderung dem historischen Bilde durchaus entspreche, das sich Plato von seinem Lehrer gemacht

hatte. Indessen will auch er nicht bestreiten, dass dieses Bild idealisirt sei, und aus seiner weiteren Ausführung geht hervor, dass er selbst an einer weitgehenden Idealisirung desselben keinen Anstoss nimmt. Nur dagegen verwahrt er sich, dass dieselbe eine bewusste, und als solche eine „Unwahrhaftigkeit" gewesen sein könnte. Mir will es scheinen, dass die Grenze zwischen bewusster und unbewusster Dichtung, welche heute noch bei den meisten Menschen eine ungemein fliessende ist, dies im Alterthum noch weit mehr war, und dass Plato selbst die Frage, ob er diesen oder jenen Zug seiner Schilderung historisch verstanden wissen wolle, gar nicht immer mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten gewusst hätte. B. bemerkt selbst, dass z. B. der Phädo nicht für einen genauen geschichtlichen Bericht gehalten werden könne: sein philosophischer Gehalt, wie seine künstlerische Anordnung verbieten diese Annahme (S. 337). Auch für unbewusst wird man die Dichtung in diesem Fall nicht halten können: das musste Plato doch wissen, dass ihm seine fürsichseienden Ideen und seine Unsterblichkeitsbeweise nicht von Sokrates überliefert waren. Er hält sich eben für berechtigt, diesen alles aussprechen zu lassen, was ihm selbst in der Consequenz der sokratischen Philosophie zu liegen scheint. Auch im Gastmahl deutet Plato, wie B. S. 335 f. ausführt, selbst an, dass nur das Ziel und der Geist seiner Arbeit geschichtlich, die Form aber Dichtung sei. Nur wird man zur Form in diesem Fall ausser der Inscenirung des Stückes und den Reden auch in der Schilderung des Sokrates manche Einzelheit zu rechnen haben. Ob er z. B. im Lager vor Potidäa wirklich 24 Stunden lang auf Einem Fleck stand, entzog sich vermuthlich, wenn es auch Plato erzählt worden sein sollte, schon seiner Kenntniss, und über die verfängliche Scene mit Alcibiades, welche ebenso, wie jener Vorfall, schon vor Plato's Geburt stattgefunden haben müsste, hätte ihm eine geschichtliche Kunde wohl kaum zukommen können. Auf die Erörterungen des Verfassers über die Darstellung des Sokrates in den einzelnen Gesprächen näher einzugehen, muss ich mir versagen, und kann ebenso nur kurz erwähnen, dass K. 6, S. 339—360, die unächten und angezweifelten Dialoge nach derselben Richtung untersucht werden. Von den letzteren hält B. den kleineren Hippias

und den Ion für platonisch, wogegen er sich von der Aechtheit des Menexenus so wenig wie Referent (vgl. Bd. VI, 141 f. Ph. d. Gr. IIa, 461, 5. 479 f.) zu überzeugen vermag.

In den drei letzten Kapiteln seines 3. Buchs, S. 360—424, beschäftigt sich B. mit Xenophon. Dieser Sokratiker hatte, wie er annimmt (S. 360 f.), zuerst mit seiner Apologie sich an den Verhandlungen über die Hinrichtung seines Lehrers, etwas verspätet und aus der Ferne, betheiligt, dann die Widerlegung der Anklagen des Meletus und Polykrates niedergeschrieben, als ihm im Anschluss an diese der Plan zu den Denkwürdigkeiten entstand, denen sie jetzt zur Einleitung dient. Den Grundstock dieses Werks bilden die Abschnitte, in denen Xenophon selbst als Berichterstatter das Wort führt, wie diess am häufigsten B. I u. IV geschieht; an ihn haben sich die übrigen Stücke, unter denen die direkten Gespräche dem Umfang nach überwiegen, angeschlossen. Der leitende Gedanke der Denkwürdigkeiten liegt in dem Nachweis, dass Sokrates sich allen, mit denen er verkehrte, in jeder Beziehung, namentlich aber durch seinen erziehenden Einfluss, nützlich gemacht habe. Von ihren zwei Bestandtheilen ist der Bericht Geschichte, die Dialoge sind Dichtung in dem Sinn der platonischen Gespräche (S. 368). Alles ist aber darin auf ein knapperes Mass reducirt; es sind Skizzen, die nur in ihrer Gesammtheit wirken sollen, während bei Plato jedes Gespräch ein in sich abgeschlossenes Kunstwerk ist. Etwas näher geht B. auf IV, 2 (Euthydem) u. III, 11 (Theodote) ein. Die Abweichung des xenophontischen Sokratesbildes von dem platonischen ist, wie er S. 275 f. bemerkt, nicht blos in der Verschiedenheit der beiden Berichterstatter, sondern auch darin begründet, dass Sokrates im Umgang mit jedem von beiden ein anderer gewesen sein muss. Doch werden wir nicht vergessen dürfen, dass Sokr. allem nach in der Regel mit der ganzen Schaar seiner engeren Schüler zusammen war und sich mithin seinerseits ihnen allen als denselben darstellte; wenn daher doch Verschiedene ein verschiedenes Bild von ihm erhielten, wird diess überwiegend an ihnen gelegen haben. Wie anders Sokrates auf einen Xenophon wirken musste, als auf Plato, setzt B. anschaulich auseinander; wenn er aber dabei sagt, erst durch Sokrates sei Plato aus einem Dichter ein Denker geworden, möchte

ich diesen Satz doch durch die Erinnerung an die Schule des Kratylus einschränken, die er noch vor der sokratischen durchlief. — Xenophon's Gastmahl widmet B. K. 8, S. 383—413 eine Besprechung, welche in alle Einzelheiten dieses von ihm hochgestellten Kunstwerks verständnissvoll eingeht. Im Eingang desselben (1, 51) scheint mir das σκώπτειν nicht auf „höhnische Überhebung“ (B. 396) zu deuten, sondern ein Scherz zu sein, der nur weniger fein gerathen ist, als der entsprechende im platonischen Gastmahl 175 Cf.: Sokrates stellt sich an, als ob er das Lob des Kallias für blosse Ironie halte und beantwortet es mit σκώπτεις, wie Agathon das des Sokrates mit ὑβριστὴς εἶ. Ebd. § 7 ist das ὥσπερ εἰκὸς m. E. nur mit ἐπαινοῦντες zu verbinden und zu übersetzen: „zuerst nun dankten sie, wie es sich geziemte, für die Einladung, lehnten es aber ab, ihr zu folgen.“ — Mit einer gehaltvollen Besprechung des Ökonomikus schliesst S. 414 bis 424 der den Philosopnen gewidmete Theil des Bruns'schen Werkes. Zu den Freiheiten, welche sich Xenophon in dieser Schrift erlaubt (vgl. S. 419 f.), gehört auch die, dass er c. 2 Kritobulos schon als Herrn seines Vermögens darstellt und somit Sokrates' Gespräch mit ihm in die Zeit nach dem Tod seines Vaters Kriton verlegt, während dieser doch Sokrates überlebt hat, und Xenophon, der jenes Gespräch mit angehört haben will (1, 1), Athen schon vor der Hinrichtung seines Lehrers verlassen hatte.

Das vierte Buch unseres Werkes, S. 425—585, handelt über die Redner. Berühren sich aber diese auch da und dort mit den Philosophen, so ist doch hier nicht der Ort zur Besprechung dieser anziehenden und belehrenden litterarischen Schilderungen.

Unter den Schriften, welche sich mit der Geschichte der Philosophie speciell beschäftigen, behandelt das Ganze derselben

Rehmke, J., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zum Selbststudium und für Vorlesungen. Berlin, C. Duncker, 1896. 304 S.

Von diesen 304 Seiten kommen aber freilich auf die „alte Philosophie“, auf die ich mich hier beschränke, nur 100, und von diesen sind noch 15 dem Mittelalter gewidmet, dessen Philosophie R. mit zur „alten“ rechnet. In so engem Raum lässt sich nicht

wohl mehr geben als eine Zusammenstellung von Thatsachen und Urtheilen, die sich in Vorlesungen zu grösserer Fülle ausgestalten und näher begründen lässt, für ein erspriessliches Selbststudium dagegen auch dem Anfänger kaum genug darbietet. R. bespricht zunächst unter dem Titel: „der Aufstieg der alten Philosophie“: a. die jonischen Kosmologen Thales, Anaximander, Anaximenes (S. 2—4); b. die Pythagoreer (4 f.); c. die Herakliteer (5—8); d. die Eleaten (8—14); e. Empedokles (14—16); f. Anaxagoras (16—18); g. die Atomiker (18—21); h. die Sophisten (21—23). Es folgt „die Höhe der alten Philosophie“, d. h. a. Sokrates (24 bis 26); b. die Sokratiker (26—29); c. Platon (30—39); d. die alte Akademie (39 f.); e. Aristoteles (40—62). Die ganze Folgezeit bis in's 16. und 17. Jahrh. n. Chr. wird unter der Bezeichnung: „der Niedergang der alten Philosophie“ zusammengefasst und an folgende neun Kapitel vertheilt: a. die Peripatetiker (62); b. die Epikureer (63—68); c. die Stoiker (68—79); d. die Skeptiker (79—82); e. die Eklektiker (82 f.); f. die hellenistischen Mystiker (83—86); g. die christliche Scholastik (86—95; Unterabtheilungen: Augustin; „die eigentlichen Scholastiker“; Realismus und Nominalismus); h. die abendländische Mystik (bis auf Bruno, Campanella und Böhme herab 95—100); i. die philosophischen Humanisten, unter denen aber Melanchthon, wie überhaupt in unserer Schrift, nicht genannt ist (100—101). Um eine Probe davon zu geben, wie der Verfasser seinen Gegenstand behandelt, will ich über seine Darstellung der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie etwas eingehender berichten. — Sokrates, sagt R. S. 25 — nachdem er alles, was über sein Leben, seine Persönlichkeit und sein Ende mitzutheilen war, so lakonisch wie möglich mit den Worten: „aus Athen (469—399 v. Chr. G.)“ erledigt hat — „zeigt bei seinem gesellschaftsrettenden wissenschaftlichen Bestreben allerdings keineswegs eine so kritische Höhe und Voraussetzungslosigkeit gegenüber der gegebenen Welt der Wahrnehmung, wie ein Protagoras und Gorgias.“ Zu dem Gedanken des letzteren, dass nichts sei, „vermochte er sich nicht emporzuschwingen“. Er blieb bei dem Glauben an die Realität der Wahrnehmungswelt stehen, an dem die Philosophie von da an bis auf Kant herab festhielt. Die grosse

That des Sokrates bestand aber in der Aufsuchung eines Weges, durch den sich die Erkenntniss des Seienden und des sittlich Gebotenen sicherstellen lasse; und diesen Weg fand er darin, dass aus den verschiedenen Meinungen das ihnen Gemeinsame herausgehoben wird und dadurch allgemeingültige Begriffe gefunden werden. Die ethischen und die teleologisch-theologischen Ansichten, zu denen Sokrates auf diesem Wege kam, werden von R. S. 25 f. übersichtlich zusammengestellt. — Unter den Sokratikern, von denen aber weder Xenophon noch Äschines erwähnt wird, unterscheidet R. diejenigen, welche die logisch-metaphysischen, und diejenigen, welche die ethischen Anschauungen ihres Meisters weiterzubilden unternahmen: jenes die megarische und elische, dieses die cynische und cyrenaische Schule. Dieser Gegensatz erscheint aber bei ihm dadurch als ein zu unbedingter, dass er in seiner sonst richtigen Schilderung dieser vier Schulen den Nominalismus und Materialismus des Antisthenes so wenig wie Aristipp's skeptische Erkenntnisstheorie berücksichtigt. — Den Abschnitt über Plato eröffnet S. 30 nach einigen kurzen biographischen Notizen eine Aufzählung seiner Schriften. Wenn jedoch die letztere mit den Worten eingeleitet wird: „zeitlich geordnet sind es diese," so hätte dem Leser doch nothwendig gesagt werden müssen, dass die Annahmen über Aechtheit und Reihenfolge der platonischen Werke, welche so eingeführt werden, nicht einfache und allgemein anerkannte Thatsachen sind, sondern ein zur Zeit noch von allen Seiten umstrittenes (meines Erachtens allerdings grösstentheils richtiges) Ergebniss der umfassendsten Combinationen. Die Apologie scheint R. Plato abzusprechen, da sein Verzeichniss sie nicht nennt und von den platonischen Schriften schlechtweg gesagt wird, sie seien in dialogischer Form abgefasst. R. bespricht dann weiter S. 30—32 Plato's Dialektik, S. 33—36 die Physik, S. 36—39 die Ethik. Seine Mittheilungen sind wohl durchaus richtig; doch wäre zu wünschen, dass in dem ersten von diesen drei Abschnitten über die spätere Gestalt der Ideenlehre (die erst S. 40 flüchtig berührt wird), in dem zweiten über die Zurückführung der Materie auf den Raum, in oder nach dem dritten über Plato's Verhältniss zur Religion und zur Kunst etwas gesagt worden wäre. Nach einigen

kurzen Notizen über die alte Akademie wendet sich R. S. 40 zu Aristoteles, mit dem er sich verhältnissmässig ausführlich beschäftigt. Über sein Leben erfährt der Leser allerdings nicht mehr, als sich auf zwei Zeilen mittheilen lässt; über seine Schriften, abgesehen von der Metaphysik, nur die Titel eines Theils der uns erhaltenen Werke. Dagegen wird über sein System eingehend berichtet: über die Logik oder die Lehre vom Erkennen S. 41—46, die Metaphysik oder die Lehre von den Gründen der Welt S. 46—54, die Physik oder die Lehre von der Welt S. 54—58, die Ethik (mit Einschluss der Staatslehre, deren specifisch politische Bestandtheile aber unverkennbar zu kurz kommen) S. 58—62. Die Kunstlehre wird nur gestreift, die Rhetorik und die Stellung des Philosophen zur Volksreligion überhaupt nicht berührt. An der aristotelischen Metaphysik rühmt der Verfasser S. 46 (ob mit Recht, bleibe hier unerörtert), dass ihr Urheber seit den Eleaten der erste sei, welcher die Gründe der Welt nicht mehr in Ur-Sachen suchte, wie selbst Plato noch in seinen Ideen, sondern in gerader Fortsetzung des Weges, den Sokrates eingeschlagen hatte, durch begriffliche Zergliederung des Gegebenen dem Weltdasein auf den Grund zu kommen suchte; fügt aber bedauernd bei, es sei dies freilich nur ein guter Anlauf geblieben, der durch die Einflüsse von Platons Weltauffassung wieder und wieder gehemmt wurde. In der Auffassung der aristotelischen Lehre bin ich mit dem Verfasser meistens einverstanden; unter den Punkten, von denen diess nicht unbedingt gilt, sind wohl die erheblichsten einige Äusserungen, die das Verhältniss der Form zum Stoffe und der Seele zum Leibe betreffen. R. sagt S. 50: „die als bewegende stetig thätige Form“ sei „selber in Bewegung“. Aristoteles lässt uns jedoch darüber nicht im Zweifel, dass seiner Ansicht nach nur der Stoff das Bewegte, die Form als solche unbewegt ist; und eben desshalb widerspricht er der platonischen Bestimmung der Seele als ἑαυτὸ κινοῦν; vgl. Ph. d. Gr. IIb, 330, 5. 352 ff. 482. Den höheren Theil der Seele, den Nus, ist R. S. 57 geneigt, auf eine „unmittelbare Wirkung Gottes“ zurückzuführen. Soll diess aber im creatianischen Sinn zu verstehen sein (und ich weiss nicht, wie es anders verstanden werden kann), so müsste ich aus zwei Gründen widersprechen: einmal, weil der

Nus nach Aristoteles — wie ich gegen Brentano erwiesen zu haben glaube — nicht entstanden, also auch nicht geschaffen, sondern ewig ist, und sodann weil für eine unmittelbare Wirkung Gottes auf einzelne Theile der Welt in der aristotelischen Theologie kein Raum ist. Findet R. andererseits S. 58 die Vergänglichkeit der Seele bei Aristoteles befremdlich, weil die Seele die Form des Menschen, die Form als solche aber unveränderlich und ewig sei, so übersieht er, dass diess eben nur die Form als solche, d. h. die mit keiner Materie verbundene ist. Diese aber ist immer ein Allgemeines, und auch die untersten Arten sind noch ein solches; das Einzelwesen entsteht erst durch ihre Verbindung mit einem bestimmten Stoffe, und das lebendige Individuum durch ihre Verbindung mit einem bestimmten organischen Leibe. Jede solche Verbindung ist aber entstanden und vergänglich. Die Form als Form des Einzelwesens, als εἶδος ἐν ὕλῃ, ist es daher nothwendig gleichfalls; unvergänglich ist nur die Form, die auch nicht entstanden ist, die Art, und im Einzelwesen nur das, was in ihm reine, vom Leib unabhängige Form ist (was aber freilich eigentlich auch nichts Individuelles sein könnte) der Nus. Dass Aristoteles „die wahrnehmende Seele“ einer Schreibtafel vergleiche (S. 46), ist nicht richtig: er vergleicht dieser vielmehr in der einzigen Stelle, um die es sich hier handeln kann, De an. III, 4. 429b 32, den Nus, und beschrieben wird dieser nicht mit Wahrnehmungen, sondern mit Gedanken. In der Darstellung der aristotelischen Lehre von der Welt habe ich mich gewundert, das astronomische System des Philosophen, welches an sich sehr merkwürdig ist und das ganze Mittelalter beherrscht hat, mit keinem Worte berührt zu finden.

Eine ungleich gewichtigere, gleichfalls die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie umfassende Darstellung, welche nun schon in vierter Auflage vorliegt, ist

J. Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. Berlin, W. Hertz 1896. 2. Bde. XVI u. 682, XVI u. 982 S.

Der wissenschaftliche Charakter dieses bedeutenden Werkes ist aber so bekannt, und seine vielfachen Verdienste sind so allgemein

anerkannt, dass Referent der Aufgabe überhoben ist, jenen zu schildern und diese zu rühmen. Der Herausgeber nennt es im Vorwort mit Recht „die hervorragendste Darstellung der Gesammtentwicklung der abendländischen Philosophie vom Standpunkt Hegel's aus, die seit Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erschienen ist“, und hebt namentlich hervor, dass sie (was auf einem so weiten Gebiete kein kleiner Ruhm, aber auch eine unermessliche Mühe ist) fast durchweg aus den ersten Quellen geschöpft und überall auf das philosophisch wesentliche gerichtet sei. Er selbst glaubte sich mit Recht auf eine „revidierende Bearbeitung“ des Werkes beschränken zu sollen, dessen fest ausgeprägter Charakter weitergehende Eingriffe verbot. Doch hat er sich die Grenzen in dieser Beziehung nicht für alle Theile unseres Buches gleich enge gezogen. Tiefergreifende Änderungen im Textbestande — bemerkt er im Vorwort — habe er im ersten Bande fast nur bei der Philosophie des Alterthums für angezeigt gehalten, im zweiten bei der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts; bei der mittelalterlichen dagegen, der Kantischen und nachkantischen Philosophie habe er grössere Zurückhaltung geboten gefunden. Eine Weiterführung des Anhangs, welcher die deutsche Philosophie und ihre Litteratur während der Zeit von Hegels Tod bis 1876 eingehend bespricht und einen sehr werthvollen Bestandtheil unseres Werkes bildet, glaubte B. Erdmann nicht in seinen Plan aufnehmen zu sollen; und sie hätte sich ja auch unmöglich so behandeln lassen, dass sie sich an das von E. Erdmann Gebotene gleichmässig angeschlossen hätte. Auch da aber, wo der Text unseres Buches unverändert geblieben ist, hat der Herausgeber die Mühe nicht gescheut, die Litteraturnachweise bis auf die Gegenwart fortzuführen; wofür ihm die Leser nur dankbar sein können. Mannigfache Verbesserungen hatte er dem Handexemplar des Verfassers zu verdanken, und bei der Revision der auf die Philosophie des Mittelalters bezüglichen Abschnitte wurde er von Bäumker unterstützt. Da er aber die Zuthaten, welche aus diesen Quellen geflossen sind, so wenig wie seine eigenen als solche kenntlich gemacht hat, muss Referent darauf verzichten, über das Neue, was die vierte Auflage des Erdmannschen Werks vor den früheren voraus hat, im einzelnen zu berichten.

Um so weniger aber will er es unterlassen, über den Gesammteindruck, den sie ihm gemacht hat, sich dahin auszusprechen, dass die schwierige Aufgabe, Eduard Erdmann's monumentales Werk ohne Verdunklung seines ursprünglichen Charakters dem heutigen Stande der philosophiegeschichtlichen Forschung thunlichst anzupassen, in keine besseren Hände, als in die seines Collegen und Namensverwandten gelegt werden konnte.

Ein drittes über die ganze Geschichte der Philosophie sich verbreitendes Werk ist

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 2. umgearbeitete Auflage. Leipzig, Veit & Comp. 1896. VIII u. 492 S.

Die erste Auflage dieser Schrift erschien 1890 und ist Bd. V, 535—540 angezeigt worden. Wenn schon so bald eine zweite Auflage nöthig wurde, so ist diess ein erfreulicher Beweis dafür, dass es bei uns noch immer möglich ist für ein philosophisches Werk, auch ohne die falschen Künste einer gemachten Geistreichigkeit oder einer flachen Popularität, lediglich durch das Bedeutende seines Inhalts und die Klarheit und Lebendigkeit seiner Darstellung die Theilnahme weiterer Kreise selbst dann zu gewinnen, wenn dieses Werk an das eigene Denken seiner Leser höhere Ansprüche stellt als die Tagesschriftsteller, die ihnen bequeme Spatzierwege und mühelose Zahnradbahnen nach den Höhen zu bauen versprechen, welche sich nur in geduldiger wissenschaftlicher Arbeit erklimmen lassen. Der Verfasser nennt die neue Auflage eine umgearbeitete; und sie verdient diese Bezeichnung durch die Sorgfalt, mit der er sich bemüht hat, sein Werk nach Form und Inhalt zu vervollkommnen. Der Umfang desselben hat dadurch nicht zugenommen, indem Erweiterungen und Kürzungen sich fast völlig ausgleichen, ja die letzteren sogar noch etwas überwiegen. Auch sein Gesammtplan und Charakter ist, wie sich diess nicht anders erwarten liess, unverändert geblieben. Aber im Einzelnen hat ihm die neue Bearbeitung zahlreiche Verbesserungen gebracht. So ist gleich anfangs (S. 12—24) der Darstellung der platonischen und aristotelischen Lebensanschauung eine Erörterung über den

Boden, aus dem sie hervorwuchsen, die geistige Eigenart des griechischen Volkes und ihre Entwicklung bis auf die Sophisten und Sokrates, vorangestellt, und es ist dadurch eine Lücke ausgefüllt, welche die erste Auflage offen gelassen hatte. In dem Abschnitt über Plato und Aristoteles sind besonders die zusammenfassenden Schlussbetrachtungen, doch mehr formell als inhaltlich, umgearbeitet. S. 94—98 ist die Einleitung in die dem späteren Alterthume gewidmeten Abschnitte zu einer eingehenderen Auseinandersetzung über die Verhältnisse und den Charakter der hellenistischen Periode erweitert. Es werden ferner bestimmter als früher zwei Reihen hierher gehöriger Bestrebungen unterschieden: diejenigen, welche darauf ausgehen, im Anschluss an die Philosophie ein System der Lebensweisheit zu gewinnen, und die auf religiöse Spekulation und Mystik gerichteten. Den Höhepunkt der letzteren schildert E. (S. 118—141) in Plotin, welcher sich in der ersten Auflage (S. 231—256) zwischen den älteren Kirchenvätern und Augustin in etwas fremdartiger Umgebung befunden hatte. Geistreiche Bemerkungen „über die Grösse und die Grenzen des Alterthums“ beschliessen (S. 141—147) in der neuen Auflage den ersten Theil unseres Werks, der hier die griechische und römische Welt vollständig und ausschliesslich umfasst, während sich die erste Auflage, weniger sachgemäss, mit ihrem ersten Theil auf das Alterthum der klassischen Periode beschränkt und das spätere im zweiten mit der altchristlichen und der mittelalterlichen Welt zusammengenommen hatte. Jetzt ist der 2. Theil (S. 148—291) ganz dem Christenthum gewidmet, und auch das der Reformatoren, früher erst im 3. Theil besprochen, ihm zugewiesen. Es eröffnet ihn S. 148—165 (1. Aufl. 154—187) eine Untersuchung über „die allgemeine Art des Christenthums“. Der Verfasser führt in schöner und warm empfundener Schilderung aus, wie dem Menschen durch die christliche Religion in seinem Innern eine neue Welt von unendlichem Werth, eine Welt sittlich-religiöser Lebensthätigkeiten und Güter aufgegangen, und dieser neuentdeckten Innenwelt gegenüber alles andere zur Werthlosigkeit herabgesunken sei. Er lässt aber allerdings, wie mir scheint, gegen diesen idealen Gehalt des Christenthums die nationalen und geschichtlichen Be-

dingungen seiner Entstehung und Entwicklung, und ebendamit auch die Schranken des religiösen Bewusstseins zu sehr zurücktreten, gegen die jener Gehalt sich im Lauf der Jahrtausende, unter unsäglichen, in immer neuer Gestalt sich aufthürmenden Schwierigkeiten und Hemmungen, durchzuarbeiten hatte. Und im Zusammenhang damit schlägt er m. E. die Bedeutung zu gering an, welche für die Entstehung wie für die Fortbildung der christlichen Religion dem griechischen Geistesleben zukommt, das in der hellenistischen und in der römischen Periode durch tausend Kanäle, grossentheils unbemerkt, in die jüdischen und die christlichen Kreise einströmte. Ebenso wird (S. 165—182) „die Lebensanschauung Jesu“ doch wohl zu ausschliesslich nach denjenigen Aussprüchen geschildert, in denen die Erhebung der neuen Glaubensweise über die alte, der Fortschritt vom jüdisch Nationalen zum rein Menschlichen, von der Gesetzesgerechtigkeit zur freien Gottes- und Menschenliebe, vom Partikularismus zum Universalismus sich ankündigt. Dagegen wird die wichtige, allerdings aber schwer zu beantwortende Frage nicht aufgeworfen, wie sich zu diesem unvergänglich werthvollen Inhalt der christlichen Gottesverehrung für das eigene Bewusstsein des Religionsstifters und für das seiner ersten Anhänger jene in unseren Berichten so eng damit verbundene Erwartung eines Gottesreiches verhielt, welches die göttliche Allmacht als das Wunder aller Wunder schon in der nächsten Zukunft auf den Trümmern der gegenwärtigen Weltordnung errichten, und in dem erst die Gegensätze des Menschenlebens durch Belohnung der Frommen und Bestrafung der Gottlosen ihre Ausgleichung finden sollten. Auch auf die Gestalt, welche die christliche Lehre schon in der ersten Generation ihrer Bekenner bei einem Theile derselben durch die paulinische Theologie, und in der Folge durch die des Hebräerbriefs und des vierten Evangeliums erhielt, glaubte der Verfasser in der zweiten so wenig wie in der ersten Auflage näher eingehen zu sollen. In der hieran sich anschliessenden Darstellung des alten Christenthums, welche mit sehr ungleicher Vertheilung ihres Stoffes 1) die voraugustinische Zeit, 2) Augustin, 3) das Mittelalter behandelt, stimmt der Abschnitt über Clemens und Origenes (S. 199—207)

inhaltlich mit der ersten Auflage überein; dagegen hat der über die älteren lateinischen Kirchenväter, S. 222—231 der ersten Auflage, an S. 212—215 der zweiten keinen völligen Ersatz gefunden. Die Schilderung Augustin's (S. 216—250), schon in der ersten Auflage mit tiefdringender Sorgfalt behandelt, hat nur redaktionelle Aenderungen und einzelne Nachbesserungen erfahren. — Von den mittelalterlichen Philosophen (S. 250 ff.) werden Erigena und Anselm zwar nur kurz, aber jener doch etwas eingehender als früher, dieser zum erstenmal besprochen. Der Hauptvertreter des früheren Mittelalters bleibt aber Abälard, dessen Sic et Non jedoch, wie auch Erdmann Grundr. I, 294[4] bemerkt, schwerlich den Zweck hat, zu zeigen, „wie die Kirchenlehrer in den Hauptpunkten einander widersprechen“ (S. 252). „Die Höhe des Mittelalters“ (S. 253 ff.) bezeichnet an erster Stelle Thomas von Aquino, dessen Charakteristik da und dort weiter ausgefeilt ist. Neben ihm werden, wie 1. Aufl., Eckart und Scotus und als Repräsentanten des späteren Mittelalters (S. 262—265) Occam und Thomas von Kempen besprochen. — Die dritte Abtheilung unsers 2. Theils ist jetzt (S. 266—288) dem „neuen Christenthum“ gewidmet. Ihren Hauptinhalt bildet eine Darstellung der Lebensanschauung der Reformatoren, an erster Stelle Luthers, in zweiter Reihe Zwingli's und Calvin's (Melanchthon bleibt unberücksichtigt), in welcher die der 1. Aufl. (S. 343—359) eine sehr erhebliche und werthvolle Erweiterung und Umarbeitung erfahren hat. An sie schliessen sich (S. 289—291) Bemerkungen über das Verhältniss des modernen Denkens zum Christenthum an, in welchen sich der Verfasser zu der Ueberzeugung bekennt, dass unsere Religion sich geschichtlich noch keineswegs ausgelebt habe, dass ihr vielmehr noch eine grosse Zukunft bevorstehe; dass aber die Aufgabe allerdings keine leichte, und nicht durch Besserungen im Einzelnen sondern nur durch Umgestaltung des Ganzen, nicht vom confessionellen sondern vom allgemein menschlichen Gesichtspunkt aus zu lösen sei.

In dem dritten Theil seines Werkes bespricht Eucken „A. die Gesammtart der Neuzeit“ (S. 292—304); B. „den Aufbau der neuen Welt“: 1. die Renaissance (S. 305—342); 2. die Auf-

klärung (S. 342—403); C. „die Epoche der Kritik und das Suchen neuer Wege“ (S. 404—482); worauf S. 483—487 noch ein kurzes Schlusswort nebst einem Personen- und Sachregister folgt. Es ist diess (abgesehen von der Herübernahme der Reformation aus dem 3. Theil in den zweiten) die gleiche Anordnung wie in der 1. Auflage, aber der Umfang des 3. Theils ist in der neuen Bearbeitung so erheblich erweitert, dass schon hierin die Sorgfalt, welche ihr der Verfasser zugewandt hat, zum Ausdruck kommt. Wenden wir uns dem Einzelnen zu, so zeigt sich gleich in der ersten Abtheilung des 3. Theils die gedankenreiche Untersuchung über die Gesammtart der Neuzeit (über die Bd. V, S. 538 berichtet ist) unter Festhaltung der leitenden Gesichtspunkte doch eingreifend umgearbeitet, vieles darin präciser gefasst, das Ganze durchsichtiger gestaltet. Das gleiche gilt, wenn wir zur zweiten Abtheilung des 3. Theils und zunächst zu seinem ersten Hauptstück „die Renaissance“ fortgehen, von den eindringenden Bemerkungen über den „Grundcharakter der Renaissance“ (S. 305—317), welche gegen früher auch um einige Seiten vermehrt sind. Als Vertreter der Renaissance werden (S. 317—342), wie früher, vier Männer besprochen: Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno zeigen uns „die kosmische Spekulation“ derselben, Montaigne „die Lebenskunst des Individuums“, Baco „die technische Bewältigung der Natur“. Die zwei ersten liegen nun freilich um 150 Jahre auseinander und ihre Schicksale sind so entgegengesetzt wie möglich: der eine hat im Purpur des Kardinals, der andere in den Flammen des Scheiterhaufens geendet. Aber dieser war doch von jenem durchgreifend beeinflusst und in beiden stellt sich uns die gleiche Geistesart, die der neuen Platoniker dar: in Nikolaus von der Scholastik sich erst losringend, im Banne der Kirche und des antiken Weltbildes festgehalten; in Bruno durch die Reformation und Kopernikus zu kühnster Unabhängigkeit aufgerüttelt; jener am Anfang, dieser am Ausgang der Renaissance. Weitere Züge zur Vervollständigung seiner Schilderung der Renaissance würde dem Verfasser die aristotelisch-averroistische Schule, besonders aber die ihr verwandten Reformbestrebungen Telesio's und Campanella's geliefert haben. Montaigne, der moderne Aristipp (denn diesem gleicht er mehr als

einem Epikur und Pyrrho), wird in seiner liebenswürdigen Humanität und seiner flachen Leichtlebigkeit treffend charakterisirt. Bacon's wissenschaftliche Leistung: die Kritik der Zeitphilosophie, die Forderung einer voraussetzungslosen Forschung, die methodische Ausbildung des induktiven Verfahrens, lässt der Verfasser m. E. in ihrer Bedeutung gegen seinen Utilitarismus zu sehr zurücktreten; helfen wir diesen Zügen zu ihrem vollen Rechte, so scheint mir die S. 342—348 gegebene Charakteristik der „Aufklärung" auf Bacon vollkommen anwendbar zu sein, dieser daher an den Anfang des zweiten Abschnitts der 2. Abtheilung unsers 3. Theils zu gehören. Dieser, gegen früher etwas erweiterte Abschnitt handelt unter dem Gesammttitel: „Die Aufklärung" (S. 342—403) über Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, und als Hauptvertreter der jüngeren Aufklärungsphilosophen A. Smith. Rousseau ist jetzt der nächsten Abtheilung zugewiesen. Eine Reihe anderer Männer, die auch keine blossen Nachtreter sind, hat der Verfasser, welcher ja nur die Lebensanschauungen der grossen Denker darzustellen versprochen hatte, theils nur kurz berührt, theils gar nicht genannt. Die Grenze zwischen den grossen und den weniger grossen, aber doch immer noch bedeutenden Denkern ist aber freilich eine fliessende, und wer auf einem Gebiet epochemachend gewirkt hat, erscheint vielleicht schon auf einem daneben liegenden um vieles kleiner. So verhält es sich z. B. mit A. Smith. Dieser Schriftsteller hat die wirthschaftlichen Anschauungen seiner Zeit und der Folgezeit in ähnlichem Sinn und ähnlichem Umfang beeinflusst, wie Rousseau die politischen. Aber für die „Lebensanschauung" der Menschen haben die ethischen Ueberzeugungen doch mehr zu bedeuten als die volkswirthschaftlichen Ansichten; und A. Smith's Moral (die trotzdem auch ihr Verdienst hat) gibt E. selbst „klägliche Flachheit" schuld. Da scheint sich mir doch Schaftesbury zum Vertreter für die Ethik der englischen Aufklärungsphilosophie besser zu eignen als der in der Moral von Hume abhängige Smith, und neben der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts hätte ich auch die französische und die deutsche etwas ausführlicher besprochen zu sehen gewünscht. Condillac und Diderot und Holberg, Wolff und Mendelssohn und Lessing haben auf die

Denkweise ihrer Zeitgenossen doch wohl tiefer und durchgreifender eingewirkt als der englische Nationalökonom, so gross auch die Bedeutung des letzteren für sein Specialfach ist. Auf Eucken's Darstellung der einzelnen Philosophen näher einzugehen, muss ich mir versagen und mich mit einer allgemeinen Anerkennung seiner lebendigen und in allen wesentlichen Beziehungen zutreffenden Schilderungen begnügen.

Die dritte Abtheilung des dritten Theils bespricht u. d. T. „die Epoche der Kritik und das Suchen neuer Wege“ nach kurzer Einleitung zuerst Hume (S. 407—409), Rousseau (S. 409—418) und Kant (S. 418—435). Mir scheinen die beiden ersten, nicht blos chronologisch sondern auch sachlich, so gut wie Lessing in den vorhergehenden Abschnitt zu gehören, da sie ebenso, wie dieser, die philosophischen Zeitgenossen ihrer Nation, mit Ausnahme Kant's, zwar in mancher Beziehung überragen, aber doch mit ihnen auf dem gemeinsamen Boden der Aufklärungsphilosophie stehen. An Kant's Lebensanschauung rühmt E. zwar in vollem Maass ihre das ganze Leben ergreifende und von Innen heraus umbildende sittliche Kraft; hebt aber als ihre Hauptmängel ihre hinter ihrem wirklichen Gehalt zurückbleibende einseitig formale Fassung des Moralprincips und den Dualismus der theoretischen und der praktischen Vernunft, den Gegensatz zwischen der Autonomie der letzteren und der skeptischen Resignation der ersteren hervor. — Von Kant war E. in der 1. Auflage sofort zu Fichte u. s. f. übergegangen; die zweite bringt zwischen beiden S. 435—445 einen neuen Abschnitt, welcher „das Lebensideal der Humanität“, die Lebensauffassung unserer grossen Dichter, eines Goethe, Schiller und Herder, und der von ihnen beherrschten Kreise bespricht. Auf die Vertreter derselben näher einzugehen, fehlte dem Verfasser, wie er selbst bemerkt, der Raum; sogar eine so eigenartige Gestalt wie F. H. Jacobi, der auch auf die Denkweise seiner Zeit nicht unerheblich eingewirkt hat, wird weder hier noch später, selbst Schleiermacher freilich nur beiläufig erwähnt. Um so werthvoller sind die Bemerkungen, welche den Gesammtcharakter der hier geschilderten Bildungsform und ihr Verhältniss zur Gegenwart und Zukunft betreffen. — In dem nächsten Abschnitt: „Die Lebensbilder der deutschen Speku-

lation“ (S. 446—469), welcher vollständig umgearbeitet und auf mehr als das Doppelte seines früheren Umfangs erweitert ist, handelt E. S. 447—465 über „die konstruktiven Systeme“ Fichte's, Schelling's und Hegel's; über diesen am eingehendsten, und trotz grundsätzlichen Widerspruchs mit hoher Anerkennung; kürzer S. 465—469 über den in Schopenhauer sich vollziehenden „Rückschlag gegen die Vernunftsysteme“. S. 469—482 führt uns der Verfasser in Comte's positiver Philosophie, Darwin's und Häckel's Entwicklungslehre und der ethisch-politischen Theorie der Socialdemokraten „die Lebensanschauungen des modernen Socialismus“ vor. Zunächst diesen gegenüber nimmt er selbst in seinem gegen früher etwas gekürzten Schlusswort (S. 483—487) Stellung. Er verkennt auch ihre relative Berechtigung nicht; aber er kann ihre Einseitigkeit nicht gutheissen. Er kann sich nicht überzeugen, dass der Mensch in der Aussenwelt und der Gesellschaft aufgehen könne und solle, oder dass es andererseits ein gesunder Zustand sei, wenn er sich in seiner Einbildung zum Kraftgefühl des Uebermenschen aufbauscht. Man müsse die Kraft haben, sagt er, nicht sie sich künstlich einreden. Der wirklich Kräftige pflege so wenig viel Worte von ihr zu machen als der Gesunde von der Gesundheit und der Ehrliche von der Ehrlichkeit. Er seinerseits sieht die Aufgabe unserer Zeit an erster Stelle darin, dass der Mensch in seine eigene Innerlichkeit, in die Tiefen seiner sittlichen und geistigen Persönlichkeit zurückgehe, um von diesem Mittelpunkt aus ein befriedigendes Lebens- und Weltbild zu gewinnen; und die Anzeichen dieser Bewegung glaubt er auch in der Gegenwart schon zu erkennen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Baumsark, A., Byrisch-arabische Biographien des Aristoteles, Hab. Heidelberg.
Baumstark, A., Der Pessimismus in der griechischen Lyrik, Heidelberg, Winter.
Bertsch, H., Pherekydeische Studien, Progr. Trauberbischofsheim.
Beth, K., Die Grundanschauungen Schleiermachers u. s. w., Diss. Berlin.
Bornstein, W., Plouquets Erkenntnisstheorie, Diss. Erlangen.
Brandt, M. v., Die chinesische Philos. u. der Staatscommunismus, Strecker & Moser.
Brockdorf, C. v., Kants Theologie, Diss. Kiel.
Bruno's Eroici furori, deutsch von Kuhlenbeck, Leipzig, Friedrich.
Burckhardt, J., Griechische Kulturgeschichte, 2 Bd., herausg. von Oeri, Stuttgart, Spemann.
Cohn, L., Philon von Alexandrien, N. Jahrb. für das klass. Alterth. I, H. 8.
Damm, O., Die Ethik Schopenhauers u. s. w., Annaberg, Graser.
Dentler, E., Die Grundprinzipien der Philos. des Anaxagoras, Diss. München.
Diels, H., Ueber die Gedichte des Empedocles, Akad. Berlin.
Dimitroff, A., Die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's, Diss. Jena, Strobel.
Egger, P. J. B., Platons Phaedor., Progr. Sarnen.
Felsch, Dr., Erläuterungen zu Herbarts Ethik, Langensalza, Beyer & Söhne.
Fischer, K., Hegel, 2 Lief., Heidelberg, Winter.
Flügel, O., Idealismus und Materialismus in der Geschichte, Langensalza Beyer & Söhne.
Frenzel, B., Der Associationsbegriff bei Leibniz, Leizig, Falk.
Freudenthal, J., Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften. Urkunden und nichtamtliche Nachrichten. Leipzig, Veit & Co.
Freytag, W., Die Substanzlehre Lockes, Halle, Niemeyer.
Frobenius, C., Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar, Felber.

Gercke, A., Sokrates bei Platon. N. Jahrb. für Philol., N. F. I, H. 9.
Gerhardt, C. J., Vier Briefe von Leibniz, Akad. Berlin.
Gilbert, O., Griechische Götterlehre, Leipzig, Avenarius.
Gizycky, P. v., Vom Baume der Erkenntniss, (Anthologie), 2. Aufl., Berlin, Dümmler.
Glossner, M., Savonarola, Paderborn, Schöningh.
Goldschmidt, L., Kant und Helmholtz, Hamburg, Voss.
Gomperz, H., Kritik des Hedonismus, Stuttgart, Cotta.
— Th. Griechische Denker, 7. Lief., Leipzig, Veit & Co.
Görland, A., Aristoteles u. die Arithmetik, Diss. Marburg.
Grzymisch, J., Spinoza's Lehre von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit, Diss. Breslau.
Hacks, J., Kant's synthet. Urtheile a priori III, Progr. Kattowitz.
Hafferberg, R., Die Philosophie Vauvenargues', Jena, Ratsmann.
Hettinger, Fr., Thomas von Aquin und die europäische Civilisation, 2. Aufl., Frankfurt, Kreuer.
Heumann, G., Das Verhältniss des Ewigen und des Historischen in der Religionsphilosophie Kant's und Lotzes, Diss. Erlangen.
Jacobskötter, A., Die Psychologie Tiedemann's, Diss. Erlangen.
Klaschka, F., Platon u. Herbart, Progr. Mies.
Krieg, M., Wille und Freiheit in der neueren Philosophie, Freiburg, Herder.
Kronenberg, M., Moderne Philosophen (Lotze, Lange, Cousin, Feuerbach, Stirner), München, Beck.
Lazarus, M., Die Ethik des Judenthums, 2 Bde., Frankfurt, Kauffmann.
Lehmann, F., Zur Gesch. u. Kritik des Spinozismus, Progr. Siegen.
Lichtenberger, H. und Förster-Nietzsche, E., Die Philosophie Nietzsches, Dresden, Reissner.
Louis, R., Die Weltanschauung R. Wagners, Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Lüllmann, C., Fichtes Anschauung vom Christenthum, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 113, 1.
Marchl, P. P., Des Aristoteles Lehre von der Thierseele, Progr. Metten.
Nikoltschoff, W., Das Problem des Bösen bei Fichte, Diss. Jena, Strobel.
Richter, F., Die Methode Spinoza's, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 113, 1.
Rocholl, E., Plotin u. das Christenthum, Diss. Jena.
Scherer, K. C., Das Thier in der Philosophie des Reimarus, Diss. Würzburg.
Schlachter, L., Altes und Neues über die Sonnenfinsterniss des Thales, Progr. Bern.
Schmitt, E. H., Friedrich Nietzsche. Leipzig, A. Janssen.
Schroeder, H., Lucrez u. Thucydides, Progr. Strassburg.
Siebeck, H., Die Willenslehre bei Duns Scotus, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 112, 2.
Siebert, O., Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Sigall, E., Platon und Leibniz über die angeborenen Ideen, Progr. Czernowitz.
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 8. Aufl., Berlin, Mittler & Sohn.

Vogel, A. Philos. Repetitorium, Gütersloh, Bertelsmann.
Volkmann, F., Die Entwicklung der Philosophie, Berlin, Rühe.
Wernicke, A., Jacob Böhme, Prog. Braunschweig.
Willaretz, O., Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, Strassburg, Schmidt.
Windelband, W., Geschichte der Philos., 2. Aufl., 2. Lief., Freiburg, Mohr.
Wintzer, W., Die natürliche Sittenlehre Feuerbachs, Diss. Leipzig, Fock.
Woynar, K., Herbart und die englischen Moralphilosophen, Progr. Neutitschein.
Ziegler, Th., Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrh., Berlin, Bondi.

B. Französische Litteratur.

Lévy-Bruhl, Lettres inédites de Stuart Mill à Auguste Comte, Paris, Alcan.
— Comte et Mill, d'après leur Correspondance. Rev. phil. Dec. 1898.
Lichtenberger, H., Wagner poète et penseur, Paris, Alcan.
Nys, La notion de temps d'après les principes de St. Thomas, Louain.

C. Englische Litteratur.

Alexander, A., Theories of the will, New-York, Scribners Sons.
Benn, A. W., The Philosophy of Greece, London, Grant Richard.
Hughes, H., Critical Examination of Butler's Analogy, London, Trübner & Co.
Jastrow, Morris, The Religion of Babylonia and Assyria, Boston, Ginn & Co.
Jevons, F. B., Introduction to the history of Religion, London, Methuen & Co.
Seth, J., The Scottish Contribution to Moral Philosophy, London, Blackwood & Sons.
